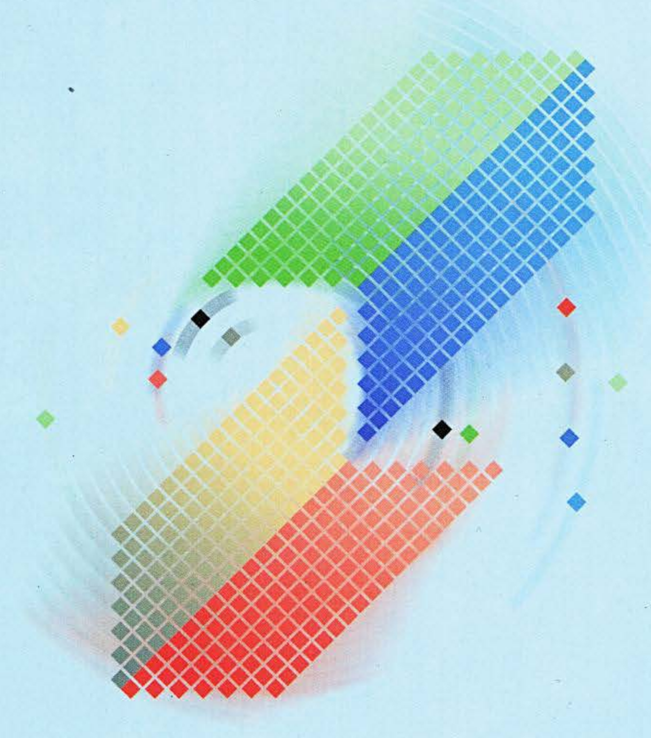
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
منشورات الاختلاف


فلسفة التواصل

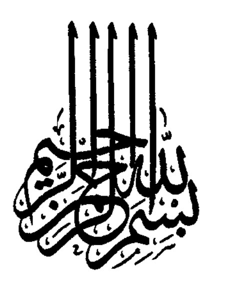


جان مارك فيري

ترجمة وتقديم:
د. عمر مهيبل



فلسفة التواصل



فلسفة التواصل

تأليف
جان مارك فيري

ترجمة وتقديم
د. عمر مهيبل


الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

منشورات الاختلاف


المركز الثقافي العربي

الطبعة الأولى
2006م - 1427هـ

ردمك: 9953-29-210-8

النـاشـرون

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي

المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 . 785107 . 785108 (961-1)
فاكس: 786230 (961-1) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

العنوان الأصلي للكتاب:

Jean - Marc Ferry
Philosophie de la communication

Tome 1 : De L'antinomie de la vérité à la Fondation de la raison.
Tome 2 : Justice politique et démocratie Procédurale.

Editions du CERF, Paris 1994

مقدمــــة

مبحث التواصل بين إشكالات

النشأة ورهانات التموقع

قد لا أذيع سرّا إذا ما ذكرت أنني تحسست في فترة مبكرة من تطوري الفكري والمعرفي، أهمية مبحث فلسفة التواصل Philosophie de la communication داخل النسيج الفلسفي القائم منذ فترة في أوروبا وفي أمريكا أيضا، بما أنه مبحث عابر للحدود التقليدية التي فصلت الفلسفة في أمريكا عن الفلسفة القارية كما يحلو لبعض الباحثين والمؤرخين نعت الفلسفة الأوروبية بذلك. وقد تجلى ذلك الانهمام بمبحث التواصل من خلال كتابنا الذي يحمل عنوان **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**(*)، أتبعته بترجمة لكتاب الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز.** حيث أوضحت في مقدمته الإطار المفاهيمي والتاريخي الذي أنتج فيه آبل نصّه بما هو ردّ فلسفي، معرفي وإبستيمولوجي على تلك المقولات التي كان قد ساقها هابرماز حول فيلسوف الكينونة الأول مارتن هايدغر في مقاله الذي يحمل عنوان **التفكير مع هايدغر ضد هايدغر**، وهو نص مثل علامة فارقة في تراتبية الانتقادات التي تم توجيهها لهايدغر بعد الحرب العالمية الثانية وبخاصة من قبل فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين هاجروا إلى أمريكا قبل الحرب، وعادوا تباعا إلى ألمانيا بعد الحرب لتصفية حساباتهم مع مفكري "الداخل"(**). مع استثناء

(*) أنظر كتابنا: **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

(**) في مقاله "ما الفائدة من الفلسفة" المنشور في كتابه **جوانب فلسفية وسياسية**، يقسم هابرماز الفلاسفة الألمان إلى ثلاث مجموعات بحسب سيرتهم الذاتية:

1) المنفيين (وبعض العائدين) مثل إرنست بلوخ Bloch وهوركهايمر و أدورنو.

2) مهاجري "الداخل" (الذين تقلبوا بين مواقف متعددة) مثل ياسبرس Jaspers وليت .Litt

3) رواد النظام (أو حلفائه المؤقتين) مثل هايدغر وفريير Freyer وجهلن .Gehlen

آنا أرندت Hannah Arendt - التي لا تصنف أصلا ضمن التيار الضيق للمدرسة - إذ وبالرغم من انتقاداتها لكل أنواع الشموليات والأنظمة التوتاليتارية عبر مؤلفاتها المختلفة وبخاصة في مؤلفيها الهامين: **أصول التوتاليتارية** *Les Origines du totalitarisme* بأجزائه الثلاثة ومسألة **الإنسان الحديث** *Condition de l'homme moderne*[1]، الذين يمكن تلخيصهما إبستيمولوجيا في التساؤل التالي: هل هناك إمكانية لبلوغ عالم غير قمعي، غير شمولي، حيث يستعيد الإنسان إنسانيته وحريته، ويسترجع عوالمه الجمالية الخلاقة والمبدعة؟ إذن بالرغم من كل هذا، فقد أبقت آنا أرندت على خيط الصلة بينها وبين هايدغر، بل إنها حاولت مرارا إصلاح ذات البين بين هايدغر و ياسبرس ولكنها لم تفلح، وذلك لعمق الخلاف الذي كان سبب القطيعة بينهما.

هذه الإضاءة التاريخية، وإن بدت بعيدة في مظهرها عن مطلبنا الحالي، إلّا أنها فيما نعتقد، تدخل في صلب الإشكالية النظرية لمبحث الفلسفة التواصلية كما حاول جان مارك ڤيري(*) في كتابه هذا. فقد سمح لنفسه بالتدخل على خط الجدل الساخن بين آبل وهابرماز حول ميراث الأنوار الفلسفي في ألمانيا بشقيه الترنسندنتالي عند كانط الذي انتصر له آبل

(1) Hannah Arendt: - *Les origines du totalitarisme:*
1 - *Sur l'antisémitisme* (1ère partie), ed, Calmann-Lévy,1973.
2 - *L'impérialisme* (2ème partie), ed, Fayard, 1982 (réd).
3 - *Le système totalitaire* (3ème partie) éd, du seuil,1972.
- *Condition de l'hommemoderne,* éd, Calmann-Lévy,1973.
(Presses pocket, 1983 avec une introduction de Paul Ricœur).

(*) فيري (جان مارك): :Ferry (J-Marc) فيلسوف فرنسي مازال في قمة نشاطه الفلسفي، انصب جل اهتمامه على الفلسفة الألمانية تأليفا وترجمة، وبخاصة هابرماز، حيث قام بترجمة كتابه الضخم: **نظرية الفعل التواصلي** *Théorie de l'agir communicationnel* إلى اللغة الفرنسية، كما ترجم كتبا أخرى بالتنسيق مع كبار مترجمي هابرماز في فرنسا مثل: جان روني لادميرال J. R. Ladmiral، راينر روشليتز R. Rochlitz، كريستيان بوشيندوم .Ch. Bouchindhomme من مؤلفاته الأخرى **قدرات التجربة** *Les puissances de l'expérience* في جزئين:
الجزء الأول: **الفاعل والفعل** .*Le sujet et le verbe*
الجزء الثاني: **أنظمة الاعتراف** .*Les ordres de reconnaissance*

من خلال تداوليته الترنسندنتالية، و الشمولياني أو المطلقوي عند هيجل الذي انحاز إليه هابرماز عبر تداوليته الشاملة.

هذا التدخل تمّ بشكل مباشر في الجزء الأول من مؤلف **فلسفة التواصل** الذي يحمل عنوان **من نقيضة الحقيقة إلى التأسيس النهائي للعقل** عبر مبحث يحمل التراتبية السيميائية والابستمولوجية ذاتها وهو "التفكير مع آبل ضد آبل" اعتقادا منه أن هذا التموقع في مفصلية الجدل الفلسفي الألماني سيفتح أمامه أبواب الأنوار الفلسفية التي ظلت موصدة في وجه الفكر الفلسفي الفرنسي لانشغال فلاسفته إما بالانصات لأحاسيسهم الروحانية وانفعالاتهم الوجودية، وإما لانغماسهم في البحث عن تطابق الأنساق اللغوية والعلموية مع ذاتها بحيث يصير بلوغ هذا التطابق هو الهدف الأسمى لكل بحث فلسفي أو نظر عقلي. من هنا أهمية محاولة جان مارك فيري وجاذبيتها، فهي في نظرنا تلبي مطلبين أساسيين:

1 - أول هذين المطلبين انفتاح جان مارك فيري، ومن ثمة انخراطه ضمن هذا المبحث الحيوي الذي يختزل تعقيدات المرحلة المعاصرة في كل أبعادها: المعرفية، السياسية، الاجتماعية، بل وحتى الاقتصادية منها. فهو معرفيا على مرمى حجر من تمظهرات فلسفية ولغوية متعددة: الألسنية، فلسفة اللغة، التداولية، الفلسفة الوضعية، الأنطولوجيا وبخاصة في صيغتها الألمانية: الفينومينولوجية مع هوسرل والكينونية مع هايدغر.

2 - وثانيهما هو أن هذا المبحث، أي مبحث فلسفة التواصل، ينفتح على آفاق النظرية السياسية الليبرالية وعلى آفاق الفكر السياسي بصفة عامة، انطلاقا من أن التواصل، ومهما تكن تمظهراته المعرفية "المجردة"، هو في نهاية المطاف يتموضع داخل مجتمع معيّن، وينفذ بأدوات مجتمعية معيّنة، ويهدف قبل هذا وذاك إلى إيصال رسالة معينة لكل من يهمه الأمر عبر التراتبية الألسنية المعروفة المرسل ـــالرسالةـــ المرسل إليه. وهذا ما بيّنه جان مارك فيري في الجزء الثاني من مؤلفه هذا، والذي يحمل عنوان **العدالة السياسية والديمقراطية الاجرائية**. حيث يقوم باستقراء أبعاد نظرية العدالة عند

جون راولس ومقارنتها بمحاولة هابرماز النقدية سيما ما تعلق منها بإيتيقا المناقشة، ومن ثمّة بالمناقشة الحجاجية بما هي التجلي الأكثر شمولا للغليان السياسي الذي يميّز مجتمعاتنا المعاصرة.

انطلاقا من هذه التحديدات الأولية التي سعت إلى تحديد إطار المقاربة التي نود بلورتها حول مبحث فلسفة التواصل الذي يشكل نقطة "الوصل" بين توجهين فلسفيين متنافرين تقليديا هما: التوجه الذي يقول بتثمين التجربة الحسية واستبعاد ما عداها لجهة أنه يحيل إلى اللا يقين، إن لم نقل بأنه يحيل إلى الوهم، وهو توجه يسود في مجمله في إنكلترا وأمريكا ومجمل البلاد الأنجلوساكسونية، وتوجه عقلي، عقلاني، نقدي، أنطولوجي ويسود تحديدا في ألمانيا وفرنسا وباقي بلدان أوروبا الوسطى بصفة خاصة - طبعا إذا استثنينا اليونان القديمة - هذا التوجه يعمل على تثمين المعرفة العقلية والإدراكية التي لا تقف عند حدود التجربة الحسية لأنه لا يمكن الاطمئنان إليها كلية، وإن كان من المفيد الأخذ بها إجرائيا كنقطة انطلاق أولانية فقط، كما هي الحال عند كانط، بغية الوصول إلى معرفة ترنسندنتالية تتجاوزها في النهاية. وإذا كان جان مارك فيري قد سوغ لنفسه الحديث عن معرفة تواصلية، وعقل تواصلي، وحتى عن مجتمعات تواصلية دونما إحالات مرجعية محددة، فقد ارتأينا في هذه المقدمة أن نعود، ولو على عجالة، إلى استحضار هذه المرجعية الخفية التي لولاها لما أمكن لمبحث التواصل اليوم، أن يأخذ بزمام المبادرة الفلسفية بعد أن تبادلت الأدوار قبله كل من فلسفات الشعور Philosophies de la conscience، ثم فلسفات التأمل أو الفلسفات التأملية Philosophies de réflexion ومن ثمة فلسفات اللغة Philosophies de langage. فكيف تم التحول إلى هذا الأنموذج المعرفي، وما هي مبررات هذا التحول، وهل أن مبحث التواصل هو الأنموذج المعرفي المفصل على مقاس الإنسان ما بعد الميتافيزيقي الذي يأبى إلا أن يبقى ميتافيزيقيا في سعيه الدؤوب لبلوغ الحقيقة، كل الحقيقة، وفي جميع تمظهراتها؟ لذا، ولتجسيد هذه المرجعية التاريخية والمعرفية، سأقوم

باستحضار أهم اللحظات التي أعتقد أنها لحظات مفصلية في ظهور فلسفة التواصل وانتشارها.

لحظة التداولية: شكل مبحث التداولية La pragmatique منعرجا حاسما في بلورة مبحث التواصل بشكله الحالي، ذلك أن التداولية، وعبر بنيتها القاعدية المستندة إلى اللغة كمدخل مفتاحي لأية معرفة ممكنة، كان بمثابة الضامن لاستمرار بناء هيكلتها الداخلية منهجيا ومعرفيا. وقد بدا ذلك واضحا منذ الإسهامات الأولى لأحد أقدم المؤسسين لمبحث التداولية وهو الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرس Ch. S. Pearce مرورا بزميله تشارلز موريس Ch. Morris، وصولا إلى ديتر بيلر D. Bühler في ألمانيا، ومن ثمة عند كل من أوستين J. L. Austin وتلميذه سورل J. R. Searle وكذلك عند غريس Grice.

ومع أن أغلب القائلين بالتداولية يثمنون الفتوحات الألسنية منذ دو سوسير F. De Saussure لجهة أن نظرتها إلى اللغة نظرة ثورية، على الأقل في مستويين اثنين:

أ - من حيث إن اللغة مستقلة عن الواقع، ما يؤدي في النهاية إلى فك الارتباط القائم بين المعنى وهذا الواقع.

ب -تباين الآفاق الإدراكوية التي تعبر عنها كل لغة وتميزها عن الآفاق الأخرى، فكل لغة هي بنية دالة منغلقة على ذاتها، ومن ثمة تمتلك إدراكها الخاص بها، وقد دافع عن هذه الفكرة الألسني الأمريكي إدوارد سابير E. Sapir في كتابه الشهير **التعبير أو الكلام** *Le langage* حيث عرفت ألسنيته بالألسنية النسبية.

كما أنهم يثمنون في الوقت ذاته مجهودات الألسنيين السيميائيين وبخاصة في مجال اجتهادهم الأساس وهو العلامة Le signe، انطلاقا من أن العلامة كما يرى أمبرتو ايكو Umberto Eco في كتابه **السيميائيات وفلسفة اللغة** كيان واسع الامتداد، كيان يشكل حلقة وسطى بين نظام الأشكال والصيغ اللامتناهية للتعابير الإثباتية، الاستفهامية أو الآمرة. في حين تعتقد

جوليا كريستيفا Julia Kristeva أن العلامة تتأسس قبليا على مقولة التشابه والتطابق، فهي، أي العلامة، تنزع دائما إلى اختزال الكثرة إلى الوحدة، أي اختزال الذات والموضوع داخل الرسالة، وعليه تصير العلامة الطبيعية مطابقة للعلامة اللغوية، وهنا مكمن التحول المفصلي في هذا المبحث.

وهكذا، ففي كتابه الهام **ربط القول بالفعل أو القول- الفعل**(*) Quand dire, c'est faire حاول أوستين أن يضيف إلى الجهازالمفاهيمي للغة خاصية جديدة هي خاصية ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع، فكل الجمل اللغوية عدا ما تعلق منها بالجمل الاستفهامية والتعجبية والآمرة، تجد لها سندا في الواقع حيث يمكن التأكد من صدقها أو من كذبها. مع ذلك فهناك جمل خبرية وذات علاقة بالعالم لا يمكن الحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب يسميها أوستين الجمل الوصفية Constatifs. وهناك جمل أخرى هي على النقيض من ذلك، أي أنه لا يمكن تطبيق معيار الصدق والكذب عليها يسميها المنطوقات الإنشائية (أو الإنجازية) Enoncées performatifs. وفي سيرورة بحثه عن الفوارق الدقيقة بين هذه الجمل وهذه الأفعال، اكتسب أوستين كل شهرته كأحد الأعمدة الأساسية لمبحث التداولية. لكن ولمجاوزة نقاط الضعف عند أستاذه قام سورل بدفع **نظرية أفعال الكلام** *La théorie des actes de langage*(**) إلى أقصى حدودها الدلالية الممكنة من حيث إنه قسم الأفعال ذاتها إلى أفعال مباشرة وأفعال غير مباشرة. وقام بتطوير بعدين أساسيين من أبعاد اللغة أهملهما أوستين في نظريته وهما: المقاصد والمواضعات، فمقاصد الأفعال اللغوية، ولكي تفهم، لا بد من توفر مواضعات يتفق حولها المتخاطبون يلخصها سورل في أربع قواعد أساسية يعود إليها في المحصلة ترتيب اللعبة اللغوية بكاملها:

(*) العنوان الأصلي للكتاب باللغة الانجليزية هو *How to do things with Words* أي **كيف نصنع أو ننجز الأشياء بالكلمات أو بالكلام.**

(**) J. R. Searl: - *La théorie des actes de langage: Essai de philosophie du langage*, traduit par Hélène Pauchard, Paris, Ed, Hermann, 1972.

- *Sens et expression: études de théorie des actes de langage;* traduction et préface par Joële Proust, Ed, de minuit, 1982.

1- قاعدة المحتوى القضوي Règle de contenu propositionnel

2- قاعدة الإدخال Règle d'introduction

3- قاعدة النزاهة Règle de sincérité

4- القاعدة الجوهرية أو الأساسية Règle essentielle

هذه القواعد تنظم بموجب ما يرى سورل مجمل العملية التي تحدد مقاصد المتكلم عبر مواضعات لغوية تقوم بتصنيف الأفعال اللغوية وتسبغ عليها الدلالات المناسبة. وقد أضاف بول غرايس Paul Grice بعدا هاما آخر في مجال التواصل اللغوي هو تمييزه وفق مبدأ القصد بمعنى Vouloir dire بين القضايا أو الجمل ذات الدلالة الطبيعية المباشرة، حيث تعبّر عن ظواهر وضعت في إطارها المنظم كأن نقول مثلا "إن سقوط الثلج هو علامة من علامات برودة الجو". في حين يحمل قولنا "إن بيتك يشبه الاصطبل" دلالة غير طبيعية، لأن القصد الأبعد هنا هو الوسخ والفوضى قصد غير مباشر.

وبمعزل عن الجانب التقني في التداولية، وهو جانب مهم بنيويا، فإن ما يهمنا هو أن التداولية فتحت آفاق الإنسان المعاصر اللغوية على آفاق أوسع وأشمل ما كان ليبلغها لو بقي حبيس القوالب الألسنية الصارمة كما بلورها الرواد الأوائل، فاللغة كائن حي منفتح على هموم الإنسان وقضاياه، وما عليه إلا أن يحسن ترتيبها. ومن ثمة ربطها بالمنطوقات اللغوية فتصير أفعال اللغة هي أفعال الإنسان، وتصبح اللغة أداة التواصل الأساسية.

كما أن مجهودات التداولية أفضت في نهاية المطاف إلى ما صار يعرف بالمنعرج الألسني بالتوازي مع المنعرج التداولي(*)، كحاضنة جديدة لدراسة أوجه العلاقة بين المتكلّم واللغة بحيث لا نكتفي في إطارها بدراسة الجمل صوتيا وتركيبيا، بل تتعدى كل ذلك إلى المعنى التواصلي المتضمن فيها،

(*) يصنف جان مارك فيري المنعرجات المعرفية التي طبعت المرحلة المعاصرة إلى ثلاثة منعرجات أساسية:

- المنعرج الفينومنولوجي Le tournant phénoménologique
- المنعرج الألسني Le tournant linguistique
- المنعرج التداولي Le tournant pragmatique

وهذا ما سنبرزه في اللحظة الثانية عند حديثنا عن هابرماز وآبل ممثلي ما يسمى بالمدرسة النقدية الجديدة.

لحظة النظرية النقدية: تمثل النظرية النقدية عبر رافدها الأساس مدرسة فرانكفورت(*) معينا خصبا لمبحث فلسفة التواصل، بل إن هذا المبحث نما أصلا بين جنباتها، نشأ مع ماركيوز H.Marcuse ونما وترعرع عند هابرماز Habermas وآبل Apel وألبرخت ڤيلمر A. Wellmer وآنا أرندت، مع الإشارة إلى أن أرندت لا تصنف، كما ذكرت، ضمن الخط الضيّق للمدرسة.

لقد بشّرت مدرسة فرانكفورت، عبر فلاسفتها المتشائمين بطبعهم، بأن عالمنا الراهن ليس أرض السّر الكبير، أو أرض الأحلام الموعودة، بل إنه عالم مريض، عصابي، سمته التشيّؤ ومعالمه الاغتراب والاستبداد والتطرف، مع شعور متنام بالخذلان مما آلت إليه هذه البشرية المنكوبة بالقسطاس.

إنها نظرة نقدية راديكالية، إن لم نقل متطرفة، نظرة لا تكتفي بنقد المؤسسات الفكرية، الاجتماعية والاقتصادية القائمة، لأن هدفها الأبعد هو النفاذ إلى البنية الفكرية التي انبنت وفقها العوارض المادية، وإلى لغة التواصل والتخاطب بين الناس، ومن ثمة ربط توجهات العلم والمعرفة بالمصالح التي تحركها. وقد ميّز هابرماز في كتابه **المعرفة والمصلحة** *Connaissance et intérêt* ثلاثة أشكال من المصالح القائمة على المعرفة هي:

(*) من يود تتبع المسار التاريخي- المعرفي لمدرسة فرانكفورت يمكنه الرجوع إلى المؤلفات التالية:

1 - R. Wiggershauss: *L'école de Francfort, histoire développement*, signification, Editions P.U.F, Paris 1993.

2 - M.Jay: *L'imagination dialectique, histoire de l'école de Francfort*, Editions Payot, Paris,1977.

3 - P. L. Assoun: *L'école de Francfort*, Editions P.U.F, Paris,1987.

4 - M. Abenssour & G. Muhlmann: *L'école de Francfort, la théorie critique entre philosophie et sociologie*, Editions Kinré, Paris, 2002.

5 - توم بوتومور: **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ليبيا، سنة 1995.

المصلحة التقنية المتمحورة حول تطبيقات العلم التجريبي، والمصلحة العملية المنهممة بالتواصل بين الأفراد والجماعات الاجتماعية فيما بينها، والمصلحة التحررية وهدفها التحرر من كل ما يعيق انعتاق الذات وتحررها[2].

وقد كان هوركايمر M. Horkheimer، أحد أوائل المؤسسين للمدرسة، قد أشار في نصه التأسيسي حول النظرية النقدية، ومن أنها البديل الوحيد الممكن لإنسان المرحلة المعاصرة، لذا فهو يقترح ثلاثة مطالب ذات طبيعة استعجالية على النظرية النقدية أن تلبيها حصريا وهي: ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية الكامنة وراءها، والعمل على التحرر والانعتاق عبر عقلنة الواقع وبعث أسس جديدة لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، وأخيرا تفكيك العقل التقليدي واستخراج ميكانيزمات جديدة تساعدنا على فهم آليات عمله وتخليصه من براثن الألينة والأداتية التي وقع فيها[3].

على نفس الخط واصل أدورنو رحلته النقدية لكن من وجهة مغايرة يغلب عليها التوجه الاستيتيقي، سواء عبر كتاب **النظرية الجمالية** *La théorie esthétique* أو عبر **ذرة أخلاق** *Minima moralia* فإذا كانت النظرية الجديدة في أمس الحاجة لأن تخلق نقاط تماس جديدة بين الإنسان ومحيطه، فإن النظرية النقدية، فيما يرى أدورنو، ينبغي عليها بداية أن تعيد ربط الفرد بتجربته الذاتية، بل إن خلاصه الحقيقي في هذه التجربة بالذات. فالاستنباط الذاتي والمناجاة الداخلية قد يقوما بما عجز المجتمع عن القيام به نتيجة وقوعه تحت سطوة الألينة والتشيّؤ وسيطرة التعصب والمغالاة وشيوع مظاهر البربرية التي أتت على كل ما هو جميل وبريء فيه. على هذا الأساس الأليم والسوداوي يبقى الجدل السلبي - وهو عنوان أحد كتبه أيضا - هو الوحيد

(2) أنظر مقدمة ترجمتنا لكتاب آبل: **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت 2005، ص 13 . 14.

(3) أنظر المقدمة ذاتها من الترجمة ذاتها، ص 17 . 18.

الذي يملك إمكانية النفاذ لأعماق الإنسان لاستخراج ما بقي عالقا منها في عقله، وفي ضميره لمواجهة مظاهر الهيمنة والتسلط المجتمعية الراهنة التي، وللأسف الشديد، لا تختلف في صورتها العامة عن تلك التي أنتجت الفاشيات المختلفة وأنواع الأنظمة الشموليانية والمستبدة. إن السلب بمعنى أدورنو تعبير عن الحقيقة الذاتية في جدلها مع ذاتها المتماهية ولا علاقة له بالحقيقة كما تصورها الجدل الهيجلي المتفائل الذي يعتقد أن الحقيقة تأخذ دائما طابعا شموليانيا. وإلى ما يقرب من هذه النتيجة يصل والتر بنيامين W. Benjamin في كتاباته ذات الصبغة الأدبية، فالخلاص من النازية ومن تبعاتها هو خلاص فردي، إبداعي، وجمالي قبل أن يكون خلاصا سياسيا جماعيا.

إذن، مستلهما العناصر التأسيسية التي أرساها هوركايمر، ومستنيرا بمحاور النقاش الذي كان قد دشنه مع زميله كارل أوتو آبل، ومستفيدا من انتقادات زميله الآخر ڤيلمر، ومن إسهامات آنا أرندت في كتبها النقدية المختلفة وبخاصة في كتاب **مسألة الإنسان الحديث** الذي ميّزت فيه بين فضاءين أو مجالين أساسيين ينتظم مجرى التواصل فيهما وبهما وهما: الفضاء أو المجال العمومي أو العام L'espace public والفضاء أو المجال الخاص L'espace privé، قام هابرماز بتأليف كتابه الضخم الذي ينظر إليه بما هو الدعامة الأساسية لمبحث التواصل فلسفيا وسوسيولوجيا وهو كتاب **نظرية الفعل التواصلي**(*) Théorie de l'agir communicationnel، حيث انشغل في المجلد الأول بنقد مفهوم العقل الأداتي كما بلوره هوركايمر، في حين قام في المجلد الثاني بنقد مفهوم العقل الوظيفي عند إميل دوركهايم E. Durkheim، الذي وفي غمرة بحثه عن منهج علمي صارم يحول الظواهر الاجتماعية إلى أشياء تخضع لما تخضع له الظواهر الطبيعية من حتمية

(*) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,*
Tome1: *Rationalisation de la société,* traduit de l'allemand par J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.
Tome2: *Critique de la raison fonctionnaliste,* traduit de l'allemand par J. L. Sehlegel, Paris, Payot, 1987.

وموضوعية، نسي وجود الإنسان العاقل، المدرك، الباحث عن التواصل مع العالم ومع الآخرين كما يقول هابرماز. لذا فقد سعى، أي هابرماز، إلى إعادة تأسيس عقل جديد وفق أسس جديدة، عقل منفتح، مرن، يعمل بجدية على إعادة تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة الباحثة عن انسجام العقل مع مقولاته الذاتية، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المنتجة فيه كما هي الحال عند تالكوت بارسونز T. Parsons رائد علم الاجتماع الوظيفي في أمريكا.

إن فلسفة التواصل كما تصورها هابرماز لم تعد تبنى انطلاقا من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر كما بلورها الفلاسفة الميتافيزيقيون، بل تبنى انطلاقا من مقاربة نسبية يسميها إيتيقا المناقشة، إيتيقا ليست متناقضة مع الأخلاق ولكنها أيضا ليست متولدة عنها، فهي تستند إلى مبدأ المحاجة كنقطة انطلاق أولانية لكل ما يمكن أن تفضي إليه، من هنا ربطه الوظيفي لخاصية المحاجة بالمناقشة فأصبحت المناقشة الحجاجية La discussion argumentée. والمناقشة عند هابرماز لا تحيل بشكل بديهي إلى المقال، مع ذلك فقد يصبح أحد تجلياتها على خلفية وظيفته البلاغية المنطوقية، وعليه ستصبح إيتيقا المناقشة الحجاجية هي الصورة الجديدة لأية بنية عقلية منطقية يمكنها الركون إلى المحاجة والبرهان لبلوغ صيغة تواصلية مثلى بين أفراد مجتمع معيّن، ومن ثمّة إمكانية بعث قواعد ممكنة، متينة لأي تواصل مستقبلي ممكن على الطريقة الكانطية.

على أن سعي هابرماز الدؤوب لبلوغ عقلنة جديدة يسميها العقلنة التواصلية Rationalité communicationnelle - طبعا في مقابل العقلنة الأداتية Rationalité instrumentale التي يرفضها للأسباب التي ذكرناها - عقلنة تواصلية تضع على رأس أولياتها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك دون ضغوط أو إكراه بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي وفق أنموذج إيتيقا المناقشة، وباستلهام من المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصيلة كما تصورها المشروع الحداثوي في الغرب، وإذ ذاك سيتم الانتقال من مرتبة العقلنة إلى العقلانية وهذا في حدّ ذاته أمر بالغ الدلالة لذا، فهو يجد نفسه

على طرفي نقيض مع الرافضين لمشروع الحداثة التنويري وعلى رأسهم فوكو Foucault ودريدا Derrida كما ورد في مناقشته لمشروعيهما في كتاب **القول الفلسفي للحداثة** *Le discours philosophique de la modernité*، هذا المسعى جعله يتبنى الكثير من المقاربات التداولية حول اللغة كالصدق، والنزاهة والدقة. فقد توصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكنه تأسيس نمط تواصلي جديد، يعبر عن مجتمع جديد، دون أن يبلغ النقد أداة التواصل الأولى ذاتها وهي اللغة، سواء تعلق الأمر بالتواصل الذاتي أو بالتواصل البينذاتي بما هو الدعامة القاعدية لعملية التشارك الاجتماعي.

ولجهة بناء هذا التشارك يؤكد هابرماز على ضرورة إحداث تمييز أساس بين العمل Travail والفعل Acte، والنشاط Activité، ذلك أن مفهوم العمل، ووفق دلالياته الحالية وبخاصة تلك المنحدرة إلينا من التراث الماركسي، قد يشدنا إلى تثمين مظاهره المادية والتقانية فقط، في حين أن مفهوم الفعل، ومن ثمّة النشاط، يمتلك قدرة تخيلية، مجازية، تتجاوز الأفق المادي إلى أفق لغوي، منطوقي، مقولي، يحيل مباشرة إلى مفهوم أشد تأثيرا في هيكلية البناء الاجتماعي وهو التفاعل: التفاعل بين الصورة والمادة، التفاعل بين الواقع والعقل، التفاعل بين الذات والموضوع، التفاعل بين اللغة ومحيطها. لأن طرفي المعادلة، أي اللغة ومحيطها لا قيمة لهما فينومينولوجيا إلا عبر تفاعلهما، بل في تداخلهما واستغراق كل منهما في الآخر.

من هنا، فإن الفعل التواصلي عند هابرماز يأخذ منحى تجريبيا وفق الأنموذج الإسمي أو "النومينالي" صار يعرف بالتداولية الشاملة La pragmatique universelle في مقابل التداولية الترنسندنتالية La pragmatique transcendantale التي عمل صديقه آبل على تأسيسها في خط مواز. وإن العنصر المحوري في هذه التداولية - كما في كل تداولية - هو اللغة، اللغة في بعدها الحواري، الخطابي، الإدراكوي الذي يجعل منها الأداة المفضلة في التواصل البينذاتي ومن ثمة أداة الفهم البينذاتي Intercompréhension،

بل إنه يسبغ عليها ضربا من الفهم أقرب ما يكون إلى المعرفة الحدسية على طريقة هيجل، لأن هابرماز، وبالرغم من تمظهراته المتعددة والمتناقضة أحيانا، بقي وفيا للجدل، الهيجلي على الأقل في جانبه المتعلق باستقصاء علاقة الذات بالآخر أو علاقة الآخر بالذات، لأن كلّ ذات إنما تشبه الآخر من حيث هو ذات، وكل آخر يشبه الذات من حيث إنها هي أيضا تمتلك إمكانية أن تكون هذا الآخر عينه، مما صار يعرف تحديدا بمبحث الغيرية Altérité. حيث أبدع الفيلسوف الشخصاني الفرنسي إيمانويل لفيناس E. Levinas في تشريح أبعاد علاقة الذات بذاتها المتماهية وكذا علاقتها بالذات الآخرية أو الآخروية في كتابه الرائع **خلافا للوجود أو فيما وراء الماهية** *Autrement qu' être ou Au-delà de l'essence*.

وفي المحصلة نقول إن التواصل عند هابرماز غدا الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال، عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانقطعت صلته الحميمة بالانسان، وعوض التقدم والمحبة والسلام ساد الاستبداد والعنف، حتى صار هذا العنف كما يقول إريك ڤاي E. Weil موضوعا محوريا من مواضيع الفلسفة في المرحلة المعاصرة. إن المفارقة الكبرى، وهذه اللحظة ربما تمثل اللحظة الثالثة في تراتبية اللحظات المؤثرة - سلبا - في مبحث فلسفة التواصل، هي أن هذا التواصل الأصيل الذي نفتقده جميعا، وليس هابرماز وحده، يتم على مرأى ومسمع من الثورة الكبيرة التي يعرفها عالم الاتصال والإعلام بمعناه الإبلاغي، الآلي المباشر. ثورة شملت كل مناحي الحياة في أدق دقائقها، ووصلت إلى أبعد نقاط الأرض وأكثرها انعزالا. أليس هذا التناقض الفاضح بين تواصل إنساني مرغوب ولكنه مفقود، وبين فورة إعلامية، شكلانية جعلت الإنسان أكثر غربة، بل أكثر اغترابا وأقل تواصلا. هنا مكمن الخطر الذي كان قد تنبأ به عالم المستقبليات والسوسيولوجي الأمريكي ألفين توفلر A. Toffler في ثلاثيته الشهيرة، لكن هذه قصة أخرى.

وبعد، هذه إضاءات معرفية - تاريخية أساسية حول فلسفة التواصل

ارتأيت ضرورتها لتنوير القارئ بالرهانات القائمة حولها بما أنها من المباحث الخصبة التي تشغل حيّزا لا بأس به من الجدل الفلسفي المعاصر في القارتين القديمة والجديدة على حدّ سواء. أما رواية جان مارك فيري فأترك للقارئ المتفحص حرية الاطلاع عليها مباشرة في هذا الكتاب الذي نقدم اليوم ترجمته العربية الأولى للقارئ العربي.

د/ عمـر مهيبل

الجزائر في 24/ 04/ 2006

الجزء الأول

من نقيضة الحقيقة
إلى التأسيس النهائي للعقل

فهرست المواد

على وقع صدى الإحالات الموفقة إلى مفكرين ذوي مشارب مختلفة مثل فريجه، ديوي، دلتاي، بيرس، فيتغنشتين، هايدغر، تتموقع أسماء رورتي، بيتنام، هابرماز، ڤيلمر، آبل من بين أسماء أخرى، في صدارة الموجهين للنقاش الفلسفي المعاصر. ذلك النقاش الذي عاد لينهمك من جديد في البحث عن المسائل الأنطولوجية للتأسيس: تأسيس العقل وتأسيس الحقيقة.

وكالعادة، فإن التأمل في هذه المسائل يصطدم بجملة من النقائض يلخصها التعارض القائم بين الشموليانية(الكليانية) Universalisme والسياقوية Contextualisme، بين المطلقوية Absolutisme والنسبوية Relativisme.

إذن، كيف نطرح هذه المسائل الأساسية اليوم في ضوء التغيّرات التي طرأت على النماذج الفلسفية المختلفة بعد "المنعرجات" الشهيرة: المنعرج الهيرمينوطيقي، المنعرج الألسني والمنعرج التداولي، إذ يبدو أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ومنذ ديكارت، كانط وهيجل قد اجتازت، وبالرغم من بعض عودها إلى الوراء، مختلف أوجه الذاتية والبينذاتية إبتداء من أوجه الوعي، ثم التأمل، ثم اللغة وحاليا التواصل. وهذا ما لا يمكن للفلسفة الفرنسية أن تتجاهله. ولا شكّ أنها ستسقط في دائرة المحلية إذا ما تغافلت عن هذا الأنموذج المعرفي الجديد: أنموذج العقل التواصلي، في الوقت الذي نجد فيه أن الأسئلة التقليدية للفلسفة الممتدة من نقيضة الحقيقة إلى التأسيس النهائي للعقل، تعمل جاهدة للتأقلم مع هذا الفكر الجديد الذي يود أن يكون فكرا مجاوزا للميتافيزيقا، أي فكرا "ما بعد ميتافيزيقي" Post métaphysique.

-1-

بعد "المنعرج الألسني(*)" بين الشموليانية والسياقوية

جرى القول بأن ج. فريجه G. Frege(**) هو الأب المؤسس للمنعرج الألسني وذلك بسبب إيضاحه الحاسم المتعلق بالفرق بين Gedunken وVorställungen. أي أن الأفكار والتمثلات. ومع ذلك نجد أن ف. دلتاي W. Dilthey(***) كان قد أقام تمييزا مماثلا بين Vertretung وVortellung، أي بين الممثل والتمثل وهو ما تردد له صدى في سيميولوجيا شارلس، س،

(*) من المفيد أن أوضح هنا أن بعض المشتغلين بالفكر الغربي المعاصر يترجمون "Le tournant linguistique" "بالمنعرج اللغوي". وإن كنت افضل الترجمة التي استخدمها في هذا المتن وهي "المنعرج الألسني". إلا أنني أعتقد بالمقابل أن الترجمة الأولى لا غبار عليها، فمجال الألسنية الأول كما نعرف هو اللغة بما هي ذاتها موضوع بحث متزامن ومنه أخذت تسميتها المكملة: علم اللغة العام.

(**) **فريجه: Frege (G)** (1848 - 1925) منطقي ورياضي (ألماني). كان أستاذا للرياضيات في ييينا Iéna حتى أواخر أيامه. بموازاة ذلك كان يواصل بحوثه حول أسس علم الحساب(Arithmétique) . وبالرغم من نبوغه، فقد بقي فريجه غير معروف في الساحة الأوروبية تحديدا لفترة ليست بالقليلة، إلى أن أعاد راسل Russel اكتشافه في 1903 فصار فيما بعد أحد أهم مؤسسي المنطق الرياضي. من أهم مؤلفاته: **القوانين الأساسي لعلم الحساب** *Les lois fondamentales de l'arithmétique*. **الوظيفة والمفهوم** (1891 *Fonction et concept*) **أبحاث منطقية** (1916 - 1925 *Recherches logiques*) قام فريجه بتجديد النظرة إلى المنطق من خلال مجاوزته لتقسيم أرسطو للقضية إلى محمول وموضوع واعتماده على الوظيفة القضوية والحجّة. كما قام بالتمييز بين المعنى، الأصالة والمعنى الحقيقي (المترجم).

(***) **دلتاي (فلهم): Dilthey (W)** (1833 - 1911) فيلسوف ألماني يعد أهم رموز التأويلية أو الهيرمينوطيقا. وقد تركزت جهود دلتاي على ضرورة تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق في العلوم الطبيعية. هذا بالإضافة إلى محاولة إدخاله البعد الهيرمينوطيقي في العلوم الإنسانية، ومن ثمة التأكيد على تاريخية الوجود الإنساني وضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره. من أهم كتبه: **-عالم الروح** Le monde de l'esprit في ثلاثة أجزاء (1947 الترجمة الفرنسية). **نقد العقل التاريخي: مدخل إلى علوم الروح ومحاولات أخرى** *Critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit et autres textes.* (1933 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

بيرس Charles.S. Pearce(*). وبالرغم من أن فريجه لم يكن أول من أدخل المنعرج الألسني باتجاه التمييز سالف الذكر، فإن ما يهم بالأحرى هنا هو التمييز ذاته، وما مدى تأثيره في مجرى النقاش الفلسفي الدائر حول العقل والحقيقة في آن واحد.

يعتقد فريجه أنّ الفكر يختلف عن التمثل وبخاصة لجهة قولنا أنّ فكرا معينا يحافظ على هويته ذاتها كائنا من كان من حمله، فمضمونه مستقل عن الذات الحاملة له من حيث إنه يحيل إلى مجموعة أشياء وليس إلى موضوعات، فقولنا مثلا أن القط حيوان هو في النهاية تعبير عن فكر معيّن وليس تمثلا فقط. ثم إنّ القول بأن هذا الفكر ينزع نحو الشمولية لا يدلل إطلاقا على أنّ كلّ النّاس يعتقدون بداهة أنّ القطّ حيوان (= ف) لكن الحاصل هو أنه كلما نظر إلى (ف) بوصفه فكرا، كلما استدعى ذلك التفكير في مجموعة الأشياء ذاتها مهما تكن الذات الحاملة لهذه القضية(ف). بالمقابل فإن تمثل القط لا يحيل إلى مجموعة أشياء بل إلى موضوع (يتعلق بالتمثل) يكون خاصا بكل حامل لتمثل معيّن، ومن ثمة يكون تابعا لكل تمثل ذاتي مفرد.

هذا التمييز بين الفكر والتمثل كما بين مجموعة الأشياء والموضوع يحيل إلى تلك الفكرة التي مؤدّاها أن الفكر يتميّز ببنية افتراضية من قبيل: أعتقد أنّ (ف). من هنا أيضا تأتي فكرة أن الفكر يتمفصل بطريقة نحوية، بما أنّ البنية المرجعية أو الأنموذجية هي تلك التي تتشكل من الفاعل Sujet - الفعل Verbe (فعل الكون Être) - المحمول Prédicat، في حين نجد أن فعل الكون قد تمت صياغته وفق ضمير الغائب للصيغة الدلالية للحاضر. من

(*) بيرس (شارلز): **Pearce (Ch.S)** (1839 - 1924) فيلسوف وسيميائي أمريكي. من الرواد الأوائل للفلسفة البراغماتية Pragmatisme، وهي تتركز عنده حول محورين اثنين: مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد في الأولى حاول أيضا الإجابة عن السؤال: متى يكون للعبارة معنى؟ وفي الثانية حاول أيضا الإجابة عن السؤال: ما هو تحليلك الصحيح لاعتقادك المتعلق بأشياء العالم الخارجي؟ من أهم كتبه: **مجموعة الأبحاث** *Collected papers*. **نصوص أساسية في السيميائيات** *Textes fondamentaux de la sémiotique* (1987 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

جهة ثانية، فإن الفرق بين الفكر والتمثل لا تحدده على الأقل في هذا المستوى، واقعة أنّ الفكر هو وحده القادر على حمل الحقيقة، ولكن بسبب أن دلالته أو مضمونه المنطوقي[*] (Aussagegehalt, Inhalt) يبقى هو ذاته مهما يكن حامل (ف). هذا الأمر يستتبعه ما يلي:

أولا، إن مضمون دلالة فكر معيّن يمكن أن تفك رموزه داخل التعابير ذاتها للجملة المنطوقة، وعليه فإن مضمون فكر معيّن لن يكون شيئا آخر سوى معنى المنطوق ذاته، أي معنى مستمدا من التحليل الألسني - الدلالي.

وثانيا، لا يمكن لأي وفاق أن يكون ممكنا، وبطريقة تشاركية يصير معها التثبت من الوقائع أمرا ممكنا، إلّا وفق قاعدة خاصة بالبنية المنطوقية المقعدة للجمل التي قيلت من قبل.

إذن يمكن أن نلحق تمييز فريجه بين الفكر والتمثل (نظرا للتضمينات الثرية التي يحملها هذا التمييز فيما يتعلق بالاختلاف القائم بين مجموعة الأشياء والمواضيع، ومن ثمة بكل ما يتعلق بإسقاطات هذا "المنعرج الألسني" على الأنطولوجيا وبخاصة أنطولوجيا كانط) بمنطق ش، س، بيرس. الذي ينطلق من فكرة أن جوهر الفكر يتلخص في "تحصيل تعبير ممكن لمؤوّل محتمل"[1]. يستتبع ذلك القول بأن الفكر«[...] ونظرا لكونه فكرا حواريا [...] فإنه يتشكل في مجمله من علامات»، وهذا ما قاد بيرس لأن يفهم مثلثه السيميولوجي العلامة - الموضوع - المؤوّل فهما براغماتيا، وهذا ما قد يعني أن الانتماء لسجل "العلامة" لا يعني المشاركة دفعة واحدة، ولكنه يحيل إلى "موضوع" (الذي نحن بصدد الحديث عنه) لم يتم

(*) ينبغي أن اعلم القارئ الكريم أن جان مارك فيري يستخدم في متنه الفرنسي مصطلحات كثيرة باللغة الألمانية لأن تحليلاته النظرية لإشكالية التواصل تستوجب ذلك. لكن المشكلة القائمة هي أننا، وفي أحيان كثيرة، لا نجد المقابل الفرنسي للمصطلح الألماني، لذا أستسمح القارئ إن كان هناك بعض الغموض في ترجمتي للمصطلحات الألمانية مع أنني أنجزها بمساعدة بعض الزملاء العارفين باللغة الألمانية. لذا وجب التنبيه(المترجم).

(1) C. S. Reirce, Collected Papers, Harverd University Press, 1931 - 1960. (Cité par Christiane Chauviré, Le "Pragmatic-turn" de C. SPeirce, Critique, Oct, 1984, N° 449).

إرساؤه إلّا بمقتضى حدّ مثالي لوفاق يفترض تعاقبا غير محدود من المؤوّلين، وهذا هو المسار الذي يسميه بيرس "السيميوزيس" Sémiosis(*). وإذا كان صحيحا أن دلالة جملة منطوقة معينة لا يحددها القصد الذاتي لمتكلم واحد، بل هي تابعة لفهم بينذاتي قائم بين متكلمين أكفاء يزعمون الحديث عن موضوع معيّن.

وعليه، نجد أن استقلالية المضمون المفصح عنها في الدلالة- والتي تبقى هي ذاتها فيما يرى فريجه، ومهما يكن من أعلن عنها أو نطقها - لم تؤسس هذه المرّة انطلاقا من البنية الشكلية(الافتراضية) للجملة المفصحة عن هذا الفكر، أي انطلاقا من منطق دلالي مستقل عن سياقات التخاطب، بل أسست وفق مبدأ الاستقرار البينذاتي المتعلق بموضوع معيّن، وبمعنى آخر انطلاقا من حقيقة ممكنة تسمو على اليقين الواحد الأوحد.

وكما نعرف فقد بلور ل. فيتغنشتين L. Wittgenstein(**) نظرية للمعنى مرتبطة باستخدام اللغة. إنها نظرية تهدف، على الأقل فيما نعرفه عنها، إلى ربط الصلة بين عناصر من النزعة التحليلية القريبة من منطق فريجه، وتلك الخاصة بتداولية قريبة من سيميولوجيا بيرس وذلك من خلال التوفيق بين الشكلانية والسياقوية. فمن الشكلانية أبقى فيتغنشتين على تلك الفكرة التي مفادها أن دلالة فكر معين، أو دلالة الجملة التي تفصح عنه، يتبع مباشرة

(*) سيميوزيس: تبرز سيميائيات بيرس ضرورة ربط التفكير بالعلامات، وتنظر إلى التفكير على أنه علامة. والسيميوزيس عنده تعني الدلالات المفتوحة، إذ بالرغم من مرونتها فإنها ترسم تخوما معينة لكل منطوق حتى لا نسقط في الثرثرة واللامعنى (المترجم).

(**) فيتغنشتين (ل): **Wittgenstein (L)** (1889 - 1951) فيلسوف ومنطقي نمساوي، صنع شهرته الأساسية في بريطانيا حيث تتلمذ على يد راسل وصار زميلا له فيما بعد. كان كتابه **رسالة منطقية . فلسفية** *Tractacus logico - Philosophicus* الذي نشر بالألمانية عام 1921 (وبالانجليزية عام 1922) عملا فلسفيا أصيلا دفع به إلى واجهة الحدث الفلسفي في بداية القرن العشرين ممثلا بارزا لما يعرف بالفلسفة التحليلية إلى جانب مور وراسل. يعتقد فيتغنشتين أن العالم لا يتكون من موضوعات مجردة، بل يتكون من موضوعات منتظمة على صورة وقائع يسميها الوقائع الذرية لأنها، في نظره، لا تقبل التحليل إلى وقائع أخرى تكون أبسط منها. من كتبه الأخرى التي نشرت بعد وفاته - **مباحث فلسفية** (1953) *Investigations philosophiques*

- **الكتاب الأزرق والكتاب البني** (1958) *Le cahier bleu et le cahier brun.*

ما يسميه ريتشارد رورتي R. Rorty[*] اليوم "البرنامج" وهو بمثابة حساب يمثل بالنسبة لهذا الفكر ما تمثله قاعدة معيّنة داخل لعبة محددة قوامها اللغة. وعليه، فإن اتباع هذه القاعدة يتيح لنا خلق آفاق جديدة للفهم وللإفهام، على الأقل في داخل لعبة اللغة، بحيث يصير معها الفكر الدلالي، ومعه أيضا ذلك الفكر الذي يتبع منطوقه هذه القاعدة معترفا بهما داخل لعبة اللغة العارضة. مع ذلك ينبغي أن نقول من جهة ثانية أن فيتغنشتين سعى بطريقة ما إلى تصويب الشكلانية المنطقية لفريجه بسياقوية تداولية تبدو حاضرة بحدسها داخل تداولية بيرس. هذا الأخير يعتقد أنّه ليس من المستحيل أن نتحدث عن "ألعاب اللغة" (حتّى لا أقول ألاعيب) بصيغة الجمع عند فيتغنشتين، ذلك أن بيرس لا ينوي تفجير وحدة العقل إلى أنطولوجيات فرعية. لكن هذا الأمر لم يمنعه من تضمين السياقية التواصلية، والتخاطبية تحديدا، في كل مضمون فكري حمل إلى مستوى التعبير الرمزي. هذه السياقية Contextualité ليست ثقافية، بل هي نتاج المرافعات المنطقية لدعاوى الوفاق التي تقوم بافتراض مواجهة بين الممثل والمؤول وتحديدا بين المؤولين المتعاقبين لجهة تهيئة الموضوع (الذي نتحدث عنه). وعلى خلاف فيتغنشتين، حيث نجد أن كل، أو على الأقل بعض المعالجات المتمحورة حول فكره، فإن بيرس لا يؤسس مبدأ المواطأة الدلالية على أساس من احترام قاعدة استخدام اللغة، وهذا يعني عند بيرس أن الوفاق الذي نتحدث عنه غير تابع جوهريا للخصائص الشكلية للجمل ولا لقواعد استخدام هذه الجمل، ولكنه تابع لذلك الإجراء الخاص بالتأويل الذاتي التفاعلي. ومن ثمة فهو تابع

(**) رورتي (رتشارد): **Rorty (Richard)** فيلسوف أمريكي معاصر اهتمّ على غير عادة الفلاسفة الأمريكيين. المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية. بالفلسفة القارية **Philosophie continentale** أي الفلسفة الأوروبية وبخاصة ما تعلق منها بدراساته القيمة حول نيتشه، هايدغر، فوكو ودريدا وغيرهم. مارس رورتي نقدا صارما تجاه البراغماتية (التأسيسية) وأعاد مناقشة تصوراتها حول الحقيقة والواقع والخطأ والصواب. من أهم كتبه:

- **نتائج البراغماتية** *Conséquences du pragmatisme*. (1993 الترجمة الفرنسية).
- **العلم والتضامن** *Science et solidarité* (1990 الترجمة الفرنسية).
- **الإنسان المرآوي** *L'homme spéculaire* (1990 الترجمة الفرنسية). (المترجم)

للممارسة. كما وأن هذا الاتفاق أو الوفاق يمكن أن يُحد بطريقة شبه ترنسندنتالية لجهة تواجده ضمن نطاق لعبة اللغة العارضة تاريخيا، وأن يجيز بطريقة محدودة بعض قواعد الاستخدام المتفق عليها، والتي لا يمكن حملها إلى الخارج بسبب التباين القائم بين مختلف ألعاب اللغة المشكلة لسياقات الفهم البينذاتي الذي يفصل بعضها عن بعضها الآخر. وهذا ما لم يفكر فيه بيرس.

فإذا كان هذا هو فيتغنشتين الحقيقي فإنه يمكننا القول بأنه جمع مساوئ الشكلانية والسياقوية على حد سواء. هذا هو بالتحديد التأويل الذي اعترض عليه بيتنام Putnam(*) من خلال معارضته لفيتغنشتين كما يفهمه هو بفيتغنشتين الذي يبدو أن رورتي تحول إلى وريث له.

فبيتنام يود أن يبين أنه ضد الشكلانية، فإن فيتغنشتين ذاته يعتقد أن دلالة منطوق معيّن ليست مرتبطة ارتباطا بالاستخدام السليم لقاعدة تستخدم داخل لعبة لغوية معيّنة. والواقع أن فيتغنشتين يبيّن لنا أن هناك حالات تمكننا أن نعرف فيها القيمة الدلالية لتعبير لغوي معيّن مرتبط بحكم لا قاعدة له، متى بدأنا في بحث الأشكلة القائمة حول أصالة هذه العبارة: هل أن المتكلم يقول ما يفكر فيه بالضبط؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يفترض كما يقول فيتغنشتين "أن تكون لدينا معرفة بما تضمره نفوس البشر" (Menschenkenner)، في حين أن هذا الأمر يتعلق بصاحب الحكم، بتجربته، وبكل الخصال الفردية التي يمكنها أن تشير أي شيء آخر سوى أن تشير إلى "إتباع قاعدة معينة"، وقد كان في مقدور بيتنام أن يدعم فهم فيتغنشتين هذا تدعيما إضافيا عبر رجوعه إلى بعض الفقرات من كتاباته المتأخرة، حيث نجده يقارن الجملة الشفهية بالجملة

(*) بيتنام (هيلاري): **Putnam (Hilary)** (1926) فيلسوف ومنطقي أمريكي معاصر، من أهم القائلين بالنسبية العلمية. ذات الأساس الفلسفي. التي تقر باستقلال الواقع عن الممارسة مع أنه يعتقد أن فهمنا لهذا الواقع ينبغي أن يمر حصرا عبر خطاطات مفهومية. من مؤلفاته: **فيتغنشتين، الحقيقة وماضي الفلسفة** *Wittgenstein, la vérité et le passé de la philosophie* في مؤلف جماعي بعنوان:

De la vérité, pragmatisme, historicisme et relativisme, Ed. Albin Michel, 1922. (المترجم).

الموسيقية[2]، واللحن الموسيقي بالإيحاءات الموجودة على الوجه[3] والتي تشكل المخطط الأولي لنظرية في المظهر[4] حيث يصبح مفهوم "المحيا" مفهوما مركزيا. بهذا الصنيع يقوم فيتغنشتين بربط دلالة الجمل بعنصر يتجاوز بكثير القواعد الشكلية لألعاب اللغة وذلك في أفق اتباع قاعدة معيّنة بغية الوصول إلى نموذج استتيقي قريب من نظرية كانط حول الحكم الإرجاعي المطلوب أصلا في الحالات الأكثر أهمية بالنسبة للفهم المتعلق بمعنى الجمل المنطوقة - أين نجد أن الحكم المتمحور حول هذه الدلالة لا يمكنه الاستناد فقط إلى الاتفاقات المقبولة في إطار لعبة للغة مقررة سلفا: فالقاعدة لم تتحول بعد إلى "معطى معين". مع ذلك فقد كان في إمكان بيتنام أن يشير إلى هذا الحدث الهام والمتمثل في أن فيتغنشتين قد انتقل بالمعنى، عن طريق هذا الإجراء، من أفق تحليلي إلى أفق هيرمنوطيقي، بل إننا نجد أن ريتشارد رورتي تبنى هو أيضا، بهذه المناسبة، التوجه الهيرمنوطيقي علما أن هذه المرجعية لا تصنف ضمن تيار الكانطية المحدثة على الإطلاق. إنها تدخل ضمن سياق البراغماتية الأمريكية لجيمس James(*)

(2) L. Wittgenstein, *Investigetions Philosophiques,* Trad, P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961: P, 531.

(3) L. Wittgenstein, *Remarques mêlée,* Texte allemend et Français, Trad, (3) G. Granel, Mauvezin, Ter, 1984, P. 64:

"إن اللحن الموسيقي ليس بأقل إيحاء (مظهريا Gesischtsansdruck) من الوجه"

(Cité par Plinio W.Prado Jr, «De L'art de juger. remarques sur le visage, l'aspect et le ton», Dossier: *Wittgenstein et l'esthétique,* Bruxelles, La part de l'œil, a,s,b,l. 1992).

(4) من المفيد أن أذكر أن هذه الملاحظات يعود الفضل فيها إلى الأعمال الرائدة التي يقوم بإنجازها بلينيو ڤالدر برارو Plinio Walder Prado حول نظرية المظهر عند فيتغنشتين. ولتكوين فكرة مكثفة حول المسالة، أنظر مقال Plinio W. Prado Jr, Cité à la note 3.

(*) جيمس (وليام): James (W) (1842 - 1910) فيلسوف وعالم نفس أمريكي شهير من الرواد الأوائل للفلسفة البراغماتية إلى جانب بيرس وجون ديوي. يرفض جيمس كل الفلسفات القائلة بالجواهر الثابتة والأفكار المطلقة. لأن الحقيقة، ومن ثمة المعرفة، تكمن في الواقع، في التجربة، أي في الفعل. انطلاقا من هذا التحديد تصير مهمة الفيلسوف الأولى ملاحظة الواقع وتحليله، وتجزيئه بغرض الوصول إلى الحقائق وهي في صميم صيرورتها الزمانية. من أهم كتبه: - **البراغماتية** (1907) Pragmatism **أنحاء من التجربة الدينية** *The varieties of religious Experience* (1902) **معنى الحقيقة** *The meaning of truth* (1909) (المترجم).

وديوي Dewey(*).

وهكذا يبدو الأمر للوهلة الأولى وكأنه يتعلق بتصور أداتي للحقيقة بامتياز، تصور يبدو على تعارض تام مع ذلك الذي تم تشكيله داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية من قبل هـ .ج. غادامير H. G. Gadamer(**)، وبمقتضى مراجعة هايدغرية(***) لهيرمينوطيقا ف. شلايرماخر

(*) **ديوي (جون)**: Dewey (John) (1859 - 1952) فيلسوف أمريكي من رواد البراغماتية التي عرفت على يديه انتشارا واسعا حيث حاول أن يوفق بين براغماتية بيرس التي ارتبطت بدوافع علمية ونقدية وبراغماتية جيمس التي حركتها أساسا بواعث أخلاقية ودينية. يعتقد ديوي أن مهمة الفيلسوف الأولى هي التقييم النقدي للتجربة إنطلاقا من أن الفلسفة ذاتها هي عبارة عن عملية مستمرة لإعادة تشكيل التجربة البشرية. من هنا نجد انهمام ديوي المبكر بدراسة لإعادة الظروف المحيطة بالتفكير وبالعمليات الذهنية المتضمنة في النشاط المنطقي وهذا ما بدا واضحا في كتابه: **دراسات في نظرية المنطق**، *Studies in logical Theory* (1903) ؛ **كيف نفكر؟** *How we think* (1910) **الديمقراطية والتربية** *Democracy and Education* (1910) **محاولات في المنطق التطبيقي** *Essayes in Experimental logic* (1916) **البحث عن اليقين** The quest for certainty (1929). وكتب أخرى كثيرة. (المترجم)

(**) **غادامير(هانز جيورج)** **Gadamer (H.G)** (1900 - 2002) فيلسوف ألماني معاصر. يعد من أبرز مؤسسي مبحث التأويلية أو الهيرمينوطيقا إلى جانب شلايرماخر D. Schleiermacher صاحب مؤلف **الهيرمينوطيقا** *Herméneutique* الشهير. تقوم محاولة غادامير على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق المتشابكة بين أنماط الفهم المختلفة وإظهار أن الفهم، ومن ثمة التأويل، ليس سلوكا ذاتيا بل ممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان. لذا يميز غادامير بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث عنه وفيه. من أهم كتب غادامير الحقيقة والمنهج Vérité et méthode (1976 الترجمة الفرنسية)، وفن الفهم L'art de comprendre (1982 الترجمة الفرنسية). (المترجم)

(***) **هايدغر (مارتن)**: **Heidegger (Martin)** (1889 - 1967) فيلسوف ألماني ذائع الصيت، من أبرز ممثلي الفلسفة الأنطولوجية، فهو وإن كان يهدف إلى فهم لغز "الوجود" بوجه عام، إلّا أنّه يرى أن السبيل الأوحد لتحقيق ذلك هو المرور حصريا عبر البحث في كينونة "الموجود"، من أهم كتبه:

- **الكينونة والزمان** (1927) *Etre et Temps*
- **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** (1929) *Kant et le problème de la métaphysique*
- **ما الميتافيزيقا؟** (1932) *Qu'est ce que le métaphysique*
- **ماهية الحقيقة** (1932) *De l'essence de la vérité*
- **محاولات ومحاضرات** (1958) *Essais et conférences*

وكتب وبحوث أخرى كثيرة. (المترجم)

F. Schleirmacher(*) وف. دلتاي. فالحقيقة، فيما يرى رورتي(**)، لا تبدو وكأنها كشف لمعنى يكون قد قذف بينذاتيا بين الكائنات البشرية بما هو خاص بالدلالة يحيل إلى تاريخ للكائن بمعنى هايدغر، ومن أنه قد يكون أي شيء آخر سوى أن يكون حدثا متصورا بما هو. . . Token في موازاة "الأنموذج" بحسب التمييز الذي تم تكريسه في الدلاليات الشكلية منذ كواين Quine(***). إن سياقوية رورتي، ومهما تكن راديكاليتها، تبقى في

(*) شلاير ماخر (دانيال): Schleiermacher (D) (1768 - 1834) فيلسوف ألماني شهير، يعد بحق مؤسس ما صار يعرف بمبحث التأويلية أو الهيرمينوطيقا إلى جانب إسهامات غادامير، دلتاي وجون غرايش. والهيرمينوطيقا تعني فيما تعني: فن الفهم والتأويل، وهي تجد لها سندا قويا في مجال اللغة لجهة أن الفهم ومن ثمّة التأويل يقع فيها وبها، فهي ليست منظومة مجردة ونسقية لها كان يراها دوسوسير De Saussure مثلا. كما أن الحاجة إلى الفهم تزداد بشكل متواتر كلما وجد هناك سوء فهم Mécompréhension، وسوء الفهم يولد الرغبة في الفهم، وهكذا إلى أن تكتمل حلقات الدائرة الهيرمينوطيقية عند شلايرماخر. وعلى عكس ما يعتقد، فإن كتاب **الهيرمينوطيقا** *Herméneutique* (1987) في طبعته الفرنسية (و *Hermeneutik* (1959) في طبعته الألمانية) نشر بعد وفاة شلايرماخر بسنوات طويلة، وهو عبارة عن مقالات وكتابات مختلفة، ظهرت في الفترة الممتدة بين 1806-1829، وجمعها الناشر الألماني بالعنوان الذي ظهرت عليه. (المترجم)

(**) رورتي (رتشارد): Rorty (Richard) فيلسوف أمريكي معاصر اهتمّ على غير عادة الفلاسفة الأمريكيين. المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية. بالفلسفة القارية Philosophie continentale أي الفلسفة الأوروبية وبخاصة ما تعلق منها بدراساته القيمة حول نيتشه، هايدغر، فوكو ودريدا وغيرهم. مارس رورتي نقدا صارما تجاه البراغماتية (التأسيسية) وأعاد مناقشة تصوراتها حول الحقيقة والواقع والخطأ والصواب. من أهم كتبه:

- **نتائج البراغماتية** - *Conséquences du pragmatisme.* (1993 الترجمة الفرنسية).
- **العلم والتضامن** *Science et solidarité* (1990 الترجمة الفرنسية).
- **الإنسان المرآوي** *L'homme spéculaire* (1990 الترجمة الفرنسية). (المترجم)

(***)

كواين (و.ف. هورسان) Quine (W. V. Horsan) (1908 -) فيلسوف ومنطقي أمريكي معاصر، ما تزال أغلب كتبه الأساسية لم تترجم إلى الفرنسية مثل: **المنطق الرياضي** *Mathematical logic* (1940) ومع أن كواين لا يمتلك نظرية منطقية خاصة به، إلا أن أهميته تكمن في إعادة تقديم النظريات المنطقية. وبخاصة تلك الخاصة بالمنطق الرياضي، تقديما مبسطا. ومن ثمّة ربطها بالقضايا الأنطولوجية. إن الحقيقة بالنسبة لإسمية Nominalisme كواين ليست مجرد رموز لغوية، بل إن الحقيقة ترتبط باللغة، ولكنها ترتبط بالعالم أيضا، لأن معارفنا في النهاية لا يمكن تجزئتها.
من كتبه المترجمة إلى الفرنسية:

- **المنطق القاعدي** (1941) *Logique élémentaire*
- **طرق المنطق** (1950) *Méthodes de logique* (المترجم)

مطلق الأحوال أكثر تواضعا - لو قلبنا الأمر انطولوجيا - مما تخلفه لدينا نزعة تهديم Destruktion الميتافيزيقا لدى هيدغر، وكمثال على ذلك ما نجده عند ميشال فوكو Michel Foucault(*). إن إظهار المعنى Token بدلا عن Ereignis غير معنى، في إطار التقليد النظري الذي ورثه رورتي إجمالا بتكوين لعبة جديدة للغة أو شروطا جديدة للفهم البينذاتي. على العكس من ذلك، فإن إظهار المعنى Token بما هو اتفاق له طابع سيميائي لا يأخذ

(*) **فوكو (ميشال)**: Foucault (Michel) (1926-1984) فيلسوف فرنسي معاصر، أحد الممثلين الكبار للفلسفة البنيوية إلى جانب كلود ليفي سيروس Claude Lévi-Strauss، ولاكان J. Lacan ولوي التوسير L. Althusser.

اتخذ فوكو لنفسه منهجا أركيولوجيا متميزا هدفه الأساس نقد البنية الرسوبية للمجتمع الغربي في جميع مستوياتها. وضبط أنواع المقال التحكمة فيها. ذلك أن حقيقة الغرب كامنة في أرشيفه، وحقيقة الأرشيف حقيقة لغوية بالدرجة الأولى.

بلغ ذروة شهرته مع كتاب "الكلمات والأشياء" (1966) Les mots et les Choses، هذا دون أن ننسى كتبه المهمة الأخرى.

- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961 Histoire de la folie à l'âge Classique
- مولد العيادة (1963) Naissance de la clinique
- أركيولوجيا المعركة (1969) L'archéologie du savoir
- المراقبة والمعاقبة (1975) Surveiller et punir
- تاريخ الجنسانية (1976) Histoire de la séxualité (بأجزائه الثلاثة) (1984)

1- إرادة المعرفة (1976) La volonté de savoir
2- استخدام الملذات (1984) L'usage des plaisirs
3- الانهمام بالذات (1984) Le souci de soi

- "الأقوال والأفعال" (1989) Les dits et écrits
- بالاضافة إلى كتب كثيرة ظهرت مؤخرا، وهي عبارة عن المحاضرات المختلفة التي ألقيت في الكوليج دوفرانس Collège de France منها:
- يجب الدفاع عن المجتمع (1997) Il faut défendre la société
- غير العادين (الشواذ) (2000) Les Anormaux
- هيرمينوطيقا الذات (2001) Herméneutique du sujet
- مولد السلطة الحيوية (2004) Naissance de la biopouvoir

بالإضافة إلى الكثير مما ينشر عنه إلى اليوم في مختلف اللقاءات.

(المترجم)

معناه أو دلالته إلّا داخل سياق قواعد الاستخدام القائمة فعلا. على أن المؤاخذة الأساس لبيتنام على رورتي هي أن هذا الأخير ذهب بعيدا - بل بعيدا جدا في اتباع سياقويته التجريبية (وغير الأنطولوجية)، إنّه يعارضه فيما يخص تلك النتائج التي توصل إليها والمنافية للحدس أصلا، ومنها مثلا تلك التي ترى أن فيزياء (أو ميكانيكا) نيوتن Newton أو الصورة العلمية المساوقة لها ليست بأكثر أو أقل صحّة أو حقيقية من صورة ذلك العالم ذاته التي رسمتها أو تأملتها فيزياء ديكارت Descartes. كما أنه يعيب على رورتي، وفي العمق، تمسكه بنسبوية مطلقة منضافة إلى نوع من اللا تفريقوية Indifférentisme. وهو ما ينفيه رورتي[5]. ويعيب عليه أيضا تأييده القول بأنه إذا ما أمكن الحكم على قضية من هذا القبيل بأنها حقيقية، فإن ذلك يعني أنها حقيقية فقط داخل سياق تاريخي عارض، لكن لن يكون هناك، فيما يرى رورتي، أي ألعاب للغة أكثر حقيقية أو أحسن من غيرها، فألعاب اللغة (حتى لا أقول ألاعيب مرة أخرى)، حيث تأخذ أفعال الكلمة معناها وحقيقتها بطريقة تجعل مزاعم (ادعاءات) امتلاك الحقيقة الصادرة عنها غير قادرة على التحقق إلّا جزئيا وداخل سياق محدد. إذن في هذه الحالة ما هي الحقيقة؟

إن الحقيقة، فيما يشرح رورتي، ليست انعكاسا أو نسخة من منطوقات مبثوتة في بنية الواقع، واقع تم تصوره بسذاجة بما هو وجود في ذاته خاص بالوقائع المنتظمة بحسب قوانين معيّنة. بل إن الحقيقة، وعلى النقيض من ذلك، تعني الكيفية التي ينتظم وفقها الواقع، الواقع كما نمارسه انطلاقا من مصالحنا المتغيرة. وتلبية هذه المصالح ولو ظاهريا، يعني أنها صارت ضرورية اجتماعيا، ومتمفصلة حول ألعاب اللغة النوعية. لكن هل خطر ببالنا

(5) لمزيد من الإيضاح حول توضيح رورتي أنظر:
R. Rorty "Science as solidarity", dans J. S. Nelson, A. Megill et D. N. Mc Closkey (ed), The Rhetoric of the human science, University of Wisconsin press, Madison; trad J, P. Cometti, "La Science comme solidarité", *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, Paris, Ed. de l'éclat, 1990, en partie, P.51 - 55.

التساؤل حول قيمة الحقيقة المتضمنة في هذا التصور حول الحقيقة؟ وقد كانت إجابة رورتي عن هذا الموضوع كما يلي: "إذا ما كنا ندعي أن النظرية التي تقوم بتقديم الحقيقة بما هي كل ما هو فعال، بل كل ما هو أكثر فعالية من أي من النظريات المنافسة، فإنه يمكننا القول تبعا لذلك بأنها أكثر فعالية بالنسبة لأهدافنا. وبالنسبة لحالتنا الخاصة في سياق التاريخ العقلي، إننا لا ندعي البحث عما هي الحقيقة في كل زمان ومكان، ولكن عما هو التصور الخاص بالحقيقة الذي سيكون من المفيد، بالنسبة إلينا، معرفته أو بحسب تعبير جيمس البحث عن الأحسن بالنسبة إلينا في هذا الموضوع. إن نظرية مثل هذه، منظورا إليها ضمن أفق فلسفي شامل، سوف تصبح جزءا لا يتجزأ من محاولة جادة للامساك بمرحلتنا داخل الفكر"[6].

إن رورتي هنا يحمل في ذهنه فكرة هيجل القائلة بأن "الفلسفة وعصرها يمكن تلمسهما داخل الفكر"، لذا فهو يود الإبقاء منه، أي من هيجل، على تاريخانية ومطلقوية مما يستوجب تصويبا "طبيعويا" بمعنى دارويني مخفف يسمح بتقريب مفهوم "الطبيعة" من مفهوم "التجربة" بمفهوم ديوي وليس بمفهوم بيرس، مفهوم تواصلي يجيز إدماج المصالح الحساسة في المسار الإدراكوي. هذه المصالح هي دائما متموضعة تاريخيا ومحددة اجتماعيا، وهي تشكل سياقا لا يود رورتي تجاوزه ليس لأنه ينظر إليه بما هو مستحيل، ولكن لأن السياق التداولي هو سياق معياري بالنسبة للنظرية. إنّه "معياري" بالمعنى الذي يجعله يلجأ لتحديد مهمة الفيلسوف المحددة أصلا، وكما يقول هيجل:

"Hier ist die Rose, hier tanze!"، إنها أيضا فكرة ديوي الذي يرى أن وظيفة النظريات الفلسفية ليست هي "إتمام التأسيس النهائي" ولكن "توضيح أفكار البشر المرتبطين بالنزاعات الاجتماعية والأخلاقية لعصرهم".

---

(6) R. Rorty, "Dewey entre Hegel et Darwin", Dans J. Poulain (éd), *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme,* (rue Descartes), Paris, Albin Michel, 1992, P. 52.

إنّ نزعة رورتي المضادة للأفلاطونية تجد لها مدخلا للنظرية النقدية "الأولى" لمدرسة فرانكفورت وبخاصة عند ماكس هوركهايمر Max Horkheimer(*). هذه الأهمية العلمية التي عملت، والتي ستعمل على تقوية النظرية تبرر بالمقابل عدولنا عن المحاولات الميتافيزيقية البائسة أصلا للتفكير في بعض التعابير من مثل "الحقيقي" Vrai، "الجيد" "Bon"، "الصحيح" Juste وفق علاقات الملاءمة أو التوافق بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني. إذن فالعدول عن هذا التعالي الميتافيزيقي، ومعه تلك الفكرة المفخمة عن الحقيقة بما هي شيء آخر غير الفعالية(7) سيكون عاملا إضافيا محررا للذكاء الفلسفي، ذلك أنه يسمح لنا بفهم لماذا "يمكننا وصف الشيء ذاته بطرق مختلفة وذلك بحسب الغايات المختلفة أيضا".

(*) **هوركهايمر(ماكس)**: **Horkheimer (Max)** (1895 - 1973) فيلسوف ألماني معاصر، من المؤسسين الأوائل لما صار يعرف بمدرسة فرانكفورت حيث عيّن مديرا لها سنة 1931 خلفا للمدير الأول كارل غرونبرغ Karl Grümberg. يعتقد هوركهايمر، في مشروعه النقدي الذي يشكل أحد أهم انتاجات المدرسة النظرية في مرحلة التأسيس، أن الغرب إجمالا هو نتاج متكامل: فلسفي، اجتماعي. تاريخي وقيمي سلوكي. لذا فإن أية نظرية نقدية جديدة ينبغي عليها أن تلبي حصرا:

1- ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي تحركها وتحددها في النهاية.

2- التحرر والانعتاق من خلال عقلنة الواقع، وبعث ديالكتيك جديد بين الذات والصيرورة التاريخية.

3- البحث في مصير العقل وتفكيكه لتميز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السبب الذي أدى بهذا العقل إلى الانحدار إلى مستوى اللاعقل، بل أن يتحول إلى أداة لممارسة القمع.

إذن بالإضافة إلى مقال: النظرية النقدية **Théorie critique** الذي منه العناصر السابقة، هناك مؤلفات هامة أخرى منها:

- **ديالتيك التنوير** (بالاشتراك مع أدورنو) *Dialectik der Aufklärung* وقد نشر في أمستردام عام 1947، وترجم إلى الفرنسية بعنوان: **ديالكتيك العقل** *Dialectique de la raison* واعتقد أن هناك فرقا واضحا بين "التنوير" وبين "العقل".

- **أفول العقل** (1974) *Eclipse de la raison* (الترجمة الفرنسية).

- **بدايات الفلسفة البرجوازية للتاريخ** (1930) *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. بالاضافة إلى كتب ومقالات أخرى كثيرة. (المترجم)

(7) في محاولته "العلم بما هو تضامن" يقترح علينا رورتي تصورا عن الحقيقة أقل أداتية بكثير، وبخاصة ما ورد في ص 54 حين يقول: "يتوجب علينا أن نفكر "الحقيقي" بما هو كلمة تنطبق على المعتقدات التي يمكننا أن نتفق حولها، كلمة ننظر إليها بكل صرامة على أنها المرادف لما هو "مبرر".

وهذا يعني أننا في طريقنا للقلاع عن هذه المسائل الكانطية من مثل "ماذا يمكنني أن أعرف؟". "ماذا علي أن أفعل" لصالح مسائل براغماتية وثيقة الصلة بتلك الخاصة بديوي: "ما هي الأهداف الجماعية التي علي أن أتقاسمها مع الآخرين؟". "ما هو النموذج الشخصي الذي أود أن أكون على شاكلته"؟

ومع أنه ينظر لرورتي، وفي أغلب الأوقات، على أنه ينتمي لتيار ما بعد الحداثة أي "ما بعد حداثي" Postmoderne، إلّا أنه يمكننا أن نقرأ في سلوكه هذا، ووفقا للطريقة التي يتبعها هو ذاته بالاستناد إلى جيمس وديوي، توجها إنسانويا مجاوزا للميتافيزيقا أو ما بعد ميتافيزيقي. مع ذلك نتساءل هنا: هل يمكننا اختزال مسألة الحقيقة إلى مجرد مسالة فعالية دونما مساس بهذا التوجه الإنسانوي، حتى وإن كان ينبغي أن تؤخذ الفعالية التي تذرع بها رورتي في معناها الواسع.

والحال أن بيتنام، وبالرغم من انتقاده لرورتي، إلّا أنه يتفق معه من جهة أيضا من حيث إنه لكي نتعرف إلى بطلان النظريات المثالية (بمعنى الواقعية التر نسند نتالية) للحقيقة، بما أنه لا يوجد "شيء مثل اللغة الخاصة بالعالم ذاته، بل يوجد فقط لغات، نقوم نحن مستخدمي اللغة بتوظيفها من أجل أهدافنا المختلفة"[(8)]. لكن من جهة أخرى، فإنه يؤاخذ رورتي على اعتباره "أن ليس هناك لعبة لغة يمكنها أن تكون أحسن من غيرها اللهم إلّا إذا أخذناها بمعنى أنها أحسن نسبيا من بعض المصالح الأخرى"، علما أن بيتنام كان قد شرح من قبل بأن "مثلنا الإدراكوية لن يكون لها معنى إلّا إذا نظرنا إليها بما هي جزء من فكرتنا حول التفتح الإنساني". صحيح إن ممارسة المعرفة العلمية أو الفلسفية في حاجة لمُثل هي في النهاية مرتبطة ارتباطا وثيقا بأفق إنساني. هذا على الأقل ما كنا سنفكر فيه إذا ما انخرطنا في ذلك المبدأ الحضاري المختزل لمشروع بأكمله وهو مشروع الحداثة،

(8) H. Putnam, "Wittgenstein, La Vérité et le passé de la philosophie", dans, *De la vérité..*, P. 74 - 75.

والذي يعمل على امتصاص الهجومات الايديولوجية المضادة لداخله. مع ذلك فإن إثبات هذه الصلة، حتى وإن كانت غير متينة، بين نشاط المعرفة ومُثل النزعة الأخلاقية لا يعني بأي شكل من الأشكال أن حقيقة ما هو حقيقي التي تقوم بتثبيتها داخل النشاط الإدراكاوي هي حقيقة الجيد ذاتها، ومن أنه سيكون في متناولنا تصوريا، بما أنه تم تبديد كل وهم ميتافيزيقي، التأكيد بأن حقيقة الحقيقة هي الفعالية مأخوذة في معناها الأوسع المتأثر، على ما يبدو، بالنزعة الإنسانية أكثر مما هو مطلوب.

هذا هو بالضبط ما يدافع عنه بيتنام ضد رورتي، وضد برنار وليامس Bernard Williams أيضا، وذلك بالرجوع إلى كانط. فكانط، كما يقول "يعتقد أنه لا يمكننا تكوين صورة أخلاقية عن العالم من خلال محاولتنا إثبات أنه توجد أحكام قيمة حقيقية إثباتا قبليا a priori [...] فاستراتيجيته تتمثل في القول أنه بما أنني كائن يقوم كل يوم بإصدار أحكام قيمة، فإن ذلك يؤدي إلى الاعتقاد بداهة بأنني ملتزم أحكام قيمة حقيقية". ليضيف فيما بعد: "ما الذي يفترض وقوعه حتى يمكننا القول أن هناك أحكام قيمة تكون حقيقية؟ ما هو أنموذج العالم الذي يمكنه أن يحوي أحكام قيمة تكون حقيقية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات يقوم بيتنام بالرجوع هو أيضا إلى نظرية فيتغنشتين حول ألعاب اللغة. فإما أن نفهمها على الطريقة الوضعية من خلال قولنا مثلا بأن "استخدام الكلمات يمكن حصره في تعابير معينة في إطار ما هو مسموح به للمتكلمين قولا وفعلا في مثل هذه الحالات القابلة للملاحظة". وهذا يعني إمّا أننا أمام موقف موضوعاتي يلخصه "ضمير الغائب"، وأما أننا سنفهم نظرية فيتغنشتين حول الدلالة بما هي مرتبطة باستخدام الكلمات في لعبة اللغة أيمانا منا بأنه لا يمكن وصف هذه اللغة "دون استخدام المفاهيم المرتبطة أصلا بالمفاهيم المستخدمة في اللعبة." إن هذا الموقف الهيرمينوطيقي الذي دافع عنه وينش Winch، والذي أختاره بيتنام من خلال توضيحه في هذه الحالة بأن " فهم لعبة لغة معينة، يعني

تقاسم شكل حياتي معيّن مع الآخرين". بالإضافة إلى هذه الفكرة التي مفادها أنه لكي تكون المشاركة مشاركة حقيقية، كما يقول هابرماز Habermas[*]، الذي يجد فيه بيتنام مرجعيته هنا، فإنه ينبغي النظر إلى ذلك الرهان الذي لولاه لما تمكن اللاعب من الحكم حول ما إذا كان المعيار الذي استند إليه هذا الرهان قد طبق تطبيقا عقليا أم لا، لذا فمن المستحيل وصف "لعبة الحقيقة" وصفا صحيحا مع قولنا بأن اللاعبين يقومون ببعض الضوضاء في بعض الحالات القابلة للملاحظة.

إن بيتنام يستند إلى تأمل هابرماز هذا لتأكيد استقلالية الحقيقة ولااختزاليتها في إطار تصور فيتغنشتين "ما بعد الميتافيزيقي" وليد "المنعرجات" الشهيرة (الألسني، الهيرمينوطيقي والتداولي).

وهذه هي خلاصة بيتنام: "إن فكرة أن شروط التأكيدوية هي شروط إنتاج ضوضاء معينة تشكل انحرافا عما كان فيتغنشتين ينوي قوله. هذا في

(*) هابرماز (يورغن) Habermas (Jürgen) (1927) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني معاصر، يمثل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة إلى جانب آبل وألبرخت ڤيلمر A. Wellmer حاول أن يزاوج في مشروعه بين التأمل الفلسفي المجرد والمسيح السوسيولوجي الواقعي عبر توظيفه للفتوحات العلمية والمنهجية الكبيرة التي حصلت في مجال العلوم الاجتماعية وبخاصة في أمريكا. ففي المرحلة الأولى من حياته الفكرية الخصبة قام هابرماز بنقد شامل للفلسفة الوضعية التي كانت سائدة في الغرب وكذا نقد روافدها العلمية، التقنية والأيديولوجية. وفي المرحلة الثانية، التي ما تزال قائمة إلى اليوم، اهتم هابرماز ببناء نظرية إجتماعية مبنية على وعي تواصلي جديد، وتهدف إلى بعث تنوير جديد يتجاوز مأزق التنوير المنحدر إلينا من ثنايا الفلسفة البرجوازية التي أوصلت الإنسان المعاصر إلى قمة الأداتية اللاعقلانية. أنتج هابرماز كمّا هائلا من الكتب والمقالات المختلفة. أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر (في ترجماتها الفرنسية).

أوجه فلسفية سياسية (1975) *Profils philosophiques et politiques*

النظرية والتطبيق(1975) *Théorie et pratique*

العلم والتقنية بما هما أيديولوجيا (1964) *La technique et la science comme idéologie*

المجال العمومي (1978) *L'espace public*

منطق العلوم الاجتماعية (1987) *Logique des sciences sociales*

القول الفلسفي للحداثة (1988) *Le discours philosophique de la modernité*

نظرية العقل التواصلي (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*

الأخلاق والتواصل (1987) *Morale et communication*

وأعمال أخرى كثيرة (المترجم)

الوقت الذي نجد فيه أن مفهومي "التأكيدوية" و"الحقيقة" مرتبطان من الداخل، إذ لا يمكننا فهمهما إلّا إذا تموقعا داخل لعبة اللغة ذاتها لنرى "الرهان" القائم حولها، ولنحكم بالمرة على التأكيدوية وعلى الحقيقة.

لقد جاء المفهوم التداولي "للرهان" هنا ليحل محل المفهوم الهيرمينوطيقي الأكثر كلاسية وهو "المبدأ"، فالرهان هو ما يعطي للعبة لغة معينة هويتها بحيث يمكننا معرفتها وسط التغيرات التي تخضع لها قواعد اللعبة (ذلك أن هذه القواعد ليست ثابتة) سواء أخذت هذه التغيرات شكل الإصلاح أم التحول، وهي أيضا ما يسمح بتقييم هذه اللعبة سواء كانت ثابتة أم غير ثابتة، وكذا تقييم هذه الحجة سواء كانت قوية أم ضعيفة، ومن ثمة تحديد أهميتها بالنسبة للحقيقة.

وبما أنه لا يمكننا تعيين معايير التأكيدوية والحقيقة المحددة للعبة لغة معينة من الخارج، فإنه بالمقابل لن يكون في استطاعتنا إسقاط بعض أشكال الحياة، وألعاب اللغة من حسباننا بحجة أنها لم تبلغ بعد المرحلة الادراكوية أو أنها ما قبل إدراكوية، أو هي في مرحلة ما قبل عقلية لأن القواعد المكونة لأشكال الحياة الحديثة مثلا ليست هي القواعد ذاتها المكونة لألعاب اللغة العلمية. ففي كل لعبة لغة، ومهما تكن درجة تباعدها عما ألفناه، فإنّه يتوجب علينا النظر بجدية إلى "الصدمات" ليس بوصفها ضجيجا فحسب، ولكن بما هي "مزاعم" للصلاحة لا يتأتّى فهمها إلّا في إطار الموقف الخاص لمن يقوم بالمشاركة في مناقشة معينة (وليس في إطار الموقف الخاص لمن يقوم بلعب دور الملاحظ للسلوكات المختلفة).

هذا الموقف الأداتي يضع في الحال الفيلسوف (والسوسيولوجي أو الاثنولوجي) أمام فكرة للحقيقة ينبغي إرساؤها بينذاتيا، وبموجب دعوى للفهم البينذاتي مثاليا. من هنا، وكما يقول ديوي، فإن الفلسفة "لا تنعم بالسلطة الفسيفسائية أو الفسخية لرؤيا معينة"، بل على النقيض من ذلك تعتقد أنه يتوجب عليها أن تنظر بجدية إلى أفعال الكلام المبثوثة داخل السياقات المختلفة، حتى وإن كانت بعيدة عنا بما هي قضايا خاصة بالمعنى

يمكننا تصورها ومن ثمة مناقشتها. وبتعبير آخر، ومن الناحية المبدئية، تتمتع بالمقدرة على بلوغ الحقيقة مثلها مثل قضايانا الأخرى، وإذا كان صحيحا أنه يتوجب علينا إقرار هذا الموقف بالنسبة لآخر غيرنا، فإن السؤال الذي يبقى مطروحا: كيف يمكننا ذلك؟

-2-

نقيضة الحقيقة
المطلقوية أو النسبوية

والآن سنباشر إشكالية يمكننا وصفها بأنها أقل أطلسية Atlantique أو تحليلية وأكثر قارية Continentale أو هيرمينوطيقية. هذه الإشكالية نابعة أساسا من العمل الذي تمّ إنجازه حتى الآن تحت ستار وعي اللحظة التاريخية، عمل يضعنا اليوم في مواجهة ما كان يسميه ألبرخت ڤيلمر Albrecht Wellmer "نقيضة الحقيقة".

إن محاولاتي السابقة كانت تهدف لإظهار أن المشكلة الفلسفية للحقيقة لا يمكن اختزالها لا في تحديدات براغماتية جوهرية تتعلق بالمصالح، ولا في تحديدات نسقية شكلية تتعلق بقواعد لعبة معيّنة. كما أود أن أبيّن أيضا بأي معنى يمكننا القول بأن موقف رورتي قد أفضى إلى خلاصة سيّئة للشكلانية وللسيقاوية على حدّ سواء. لكن، ومن خلال اعتمادي على فيتغنشتين الذي تمثله بيتنام، فإنّني أود الوصول إلى نتيجة مفادها أن مفهوما ما غير اختزالوي للحقيقة، والذي سيستفيد هو بدوره أيضا من "المنعرج الألسني/ الهيرمينوطيقي/ التداولي"، يمكنه أن يخضع فلسفة كانط لعملية نقد مبرمجة، طبعا مع الاحتفاظ بجوهر المثالية النقدية. ومن ثمة بإمكانه تجنب شكيّة ما بعد الحداثة. لكن دون أن يوصلنا ذلك إلى بلوع ميتافيزيقا على طريقة دريدا Derrida(*). هذه الوضعية، أو هذا الزعم المتميز للمواقف

(*) دريدا (جاك) **Derrida (Jacques)**: (1930 - 2004) فيلسوف فرنسي يمثل الجيل اللاحق للبنيوية Post-Structuraliste، أي الجيل الذي استفاد من البنيوية ولم يقبلها كلية، ورفضها ولم يتخلص منها كلية أيضا. عرف دريدا عبر مصطلحه الشهير "التفكيك Déconstruction" ومن ثمة عرفت فلسفته بالتفكيكية، وهي كما يقول هو ذاته ليس منهجا، وليست فلسفة، وليست ايديولوجيا. فهي لا شيء و كل شيء في الوقت ذاته. في كتابه **علم الكتابة** أو **الغراماتولوجيا** *De la Grammatologie* (1967) نادى دريدا بأولوية الكتابة على الكلام. ومن ثمة خالف القاعدة الأساس التي استند إليها اللسنيون المعاصرون وعلى رأسهم دوسوسير من أن الكلام هو أسبق من الكتابة وأن الأصوات هي =

الفلسفية التي، وبمعزل عن الاختلافات حملت إلى الواجهة مفكرين من أمثال هابرماز، آبل(*) Apel، وڤيلمر. هذا الأخير، قام بطرح هذه المشكلة بعبارات تبدو لي فعالة بيداغوجيا. إذ عمل على موضعة "نقيضة الحقيقة" في أفق النظرية التواصلية:

عندما نتحادث، نعرض، أو نكتب شيئا معيّنا، فإننا بذلك نكون قد أبدينا بالضرورة مزاعم لبلوغ الحقيقة، أو بالأحرى [...] نكون قد أبدينا زعما ببلوغ الصلاحة بطرق مختلفة. أما إذا ما قمت بالأمر بطريقة جدية، فسيكون من المنتظر أن يكون للأخر، مهما يكن هذا الآخر، أسبابه المقنعة لكي يكون على اتفاق مع ما كنت قد أكدته شريطة أن يكون هذا الآخر قد فهم ما كنت قد قلته، وأن يكون لديه ما يكفيه من المعلومات، والكفاءة، والتميز... إلخ.

وفي هذا المعنى سأفترض أنّ زعمي الصلاحة سيكون مهيّأ بشكل

= اكثر بكثير من الحروف.
من أهم كتب دريدا الأخرى:
- **الكتابة والاختلاف** (1967) *L'écriture et la différence*
- **الصوت والظاهرة** (1967) *La voix et le phénomène*
- **التشتيت** (1972) *La dissémination*
- **هوامش الفلسفة** (1972) *Marges de la philosophie*
- **مواقف** (1972) Positions

إلى أن نصل إلى آخر مؤلفاته تقريبا بعنوان:
"مفهوم" 11 سبتمبر (بالاشتراك مع هابرماز) *Le "Concept" du 11 Septembre,* avec Jürgen Habermas (2001) وقد فاقت مؤلفات دريدا الخمسين عددا. (المترجم)

(*) **آبل (كارل أوتو): Apel (Karl Otto)** فيلسوف ألماني معاصر، زميل هابرماز في جامعة فرانكفورت. قبل أن ينتقل إلى جامعة هايد لبرغ، يمثل ما يسمى بالتداولية الترنسندنتالية التي تستلهم من كانط صورته المعرفية العامة، مع تعويمها داخل المجال المعرفي التداولي الحالي. من أهم مؤلفاته:
1- **تحولات الفلسفة** (1973) *Transformation der philosophie*
2- **إيتيقا المناقشة: امتداداتها وحدودها** (1988) *L'éthique de la discussion: sa portée et ses limites,* sous la direction d'André Jacob.
3- **حول مسالة تاسيس نهائي للعقل** (1989) *La question d'une fondation ultime de la raison* (المترجم).

تام لوفاق بينذاتي مؤسس انطلاقا من أسباب وجيهة. لكن إن حدث واعترض أحدهم على تأكيداتي عبر توظيفه لحجج قوية، فإنه يتوجب علي حينها أن أسحب أي زعم لي ببلوغ الصلاحة، وأن أقر بأن الشك مبرر وهذا أضعف الإيمان. هذا الأمر قد يبدو مبتذلا إلى حد ما، لكننا نعلم جيدا أن مثل هذه الأمور المبتذلة تكون في أغلب الأحيان في مركز المجادلات الفلسفية الأكثر أهمية. فإذا ما باشرنا التفكير حول ما الذي يجعل حجّة ما حجّة مقبولة، ويجعل دليلا معيّنا دليلا لا يدحض، فإننا سنفقد موطأ قدمنا بكل سهولة وبخاصة متى أدركنا أنه من الصعوبة بمكانالوصول إلى اتفاق في هذا المجال، وذلك على خلفية وجود خلافات لا يمكن تدليلها أو مجاوزتها بين أعضاء "الجماعات" المختلفة، الألسنية (اللغوية)، العلمية أو الثقافية فيما يتعلق بإمكانية تبرير مزاعم مؤداها وجود تصورات خالية أو وجود قوة إقناع ملازمة للأدلة التجريبية.

وعليه، ربما سيكون من المناسب التساؤل حول ما إذا كان مسموحا لنا وجود تصورات خالية أو قناعات مكافئة لها في مكان ما، وبمعنى آخر التساؤل حول ما إذا كان مسموحا لنا افتراض وجود حقيقة موضوعية يمكن قبولها فيما يخص المشاكل المطروحة، أم أنه كان علينا بالأحرى الإقرار بأن الحقيقة هي دائما "نسبية" سواء بالنسبة للثقافات، اللغات، للمجتمعات أو حتى بالنسبة للأشخاص. فإذا كان الحل الثاني - أي النسبوية - يبدو متعارضا، فإن الحلّ الأول - أي مطلقوية الحقيقة - يبدو أنه ينطوي على افتراضات ميتافيزيقية، وهذا ما أسميه "نقيضة الحقيقة"[1].

إن النقيضة جدّ معروفة، فهي متواجدة بشكل دائم داخل الثقافات الفلسفية المعاصرة، حتى وإن بدت غير ظاهرة للعيان لدى مجمل الفلاسفة،

(1) Albercht Wellmer, "Vérité, contingence et modernité", dans J. Poulain, *De la vérité, Pragmatisme, historisme et relativisme (rue Descartes n° 5-6)* Paris, Albin Michel, P.177-178.

فالأهم هنا هو استراتيجيات الخروج التي تحت بلورتها. وهكذا، ومن وجهة نظر سلبية، ينبغي أن نظهر أن نقد المطلقوية لا يوصل بداهة إلى النسبوية (رورتي، كاستارياديس Castariadis)، ومن جهة ثانية فإن نقد النسبوية لا يوصل بداهة إلى المطلقوية (آبل، وبيتنام)، ذلك أن هناك موقفا خارجيا ينبغي أن نضعه في الحسبان مؤداه أن الحقيقة مفهوم ميتافيزيقي بائس، مع أنه لا توجد طريقة مباشرة للفكاك منه، لأننا، وبكل بساطة، لا نستطيع الاستغناء عن مفهوم الحقيقة. هذا الموقف يجد دعامة له لدى ج. دريدا J.Derrida وبخاصة في كتابه **الكتابة والاختلاف**[2]. على أنه، ولمواجهة هذا الحكم النهائي، علينا أن نظهر أنه بإمكاننا الإبقاء على مرجعية ميتافيزيقية للحقيقة، وبهذا الصدد، فإن الموقف الشكّي الذي ينظر إلى الحقيقة بما هي مفهوم ميتافيزيقي بائس، سيظهر هو ذاته وكأنه ميتافيزيقا معكوسة، ذلك أنه لا يمكننا موقعة المكان الذي يمكن أن يصدر منه هذا الحكم حول ماهية الحقيقة بما أنه هو ذاته مجبر على السعي لبلوغ الحقيقة. إذن ما هو بالضبط هذا الاختلاف بين تلك الحقيقة التي ينظر إليها دريدا بماهي مفهوم ميتافيزيقي بائس، وبين تلك التي ينبغي عليه أن ينشدها ليتمكن من إصدار هذا الحكم؟ إنها مشكلة حقيقية بما في الكلمة من معنى وليست مجرد اعتراض بلاغي، هذا ألا ينسحب على الاختلاف القائم بين فكرة ميتافيزيقية معينة وبين افتراض تداولي ما. من هنا فإن الموقف هو ما سنقوم بافتراض أنه ضروري كلما لجأ إلى تأكيد شيء موجود، أو ذلك الذي عليه أن يوجد، أو ذلك الذي سنقوم باختباره قياسا بما هو موجود أو قياسا بذلك الذي سيوجد. فعندما يحوصل رورتي قائلا: "إنّني أنظر إلى الحقيقة بما هي فعالية، فعالية، هي في سياقنا، ما يمنح نظرية الحقيقة هذه قيمة أسمى"، فإنه يبدو لي بأنه يعرض نفسه لاعتراض لا بد وأنه سيثير اهتمام براغماتي متمرس مثله.

---

(2) J. Derrida "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", Dans *L'écriture et la différence*, Paris, Ed, du seuil, 1967, P. 427, nº 2.

وهكذا، فإما أنّ رورتي ينظر إلى التأكيد - وهو في نظره يبقى تأكيدا حقيقيا - بأن الفعالية المتمحورة حول تنظيم صعوباتنا الخاصة هو ما يكسب نظريته في الحقيقة بما هي فعالية لقيمة أسمى، ومن ثمة لن يبقى منسجما مع ذاته. فلو قلبنا الأمر من وجهة نظر براغماتية بحتة لوجدنا أن قوله بأن التأكيد هو بكل بساطة حقيقي، ليس كافيا بالمرة لإعطاء قيمة لهذا التأكيد، وذلك بحسب مقدماته هو. وإمّا أن رورتي، وهذا في نظرنا أكثر انسجاما، يقوم بالنظر إلى هذا التأكيد ليس بما هو تأكيد حقيقي بكل بساطة، ولكن بما هو تأكيد فعال بالنسبة إلينا، وإذ ذاك سيقوم في الوقت ذاته بتحطيم الفعالية ذاتها التي يدعيها. وبالفعل، فإنه الأطروحة التي أود الدفاع عنها هنا هي ما سيقوله لنا رورتي عن حقيقة الحقيقة سيكون عديم الفعالية بالنسبة إلينا اللهم إلّا إذا نظرنا إليه بما هو أمر حقيقي. وحتى لو قام بذلك لجهة جعل تصوره أكثر فعالية، فإنه سيجد نفسه مضطرا أكثر من أي وقت مضى إلى التستر على حقيقة الحقيقة هذه، والتي ليست هي إلا الفعالية بالنسبة إلينا (حتى ولو كان الهدف الوصول إلى أهداف هي الأكثر إيتيقية)، حينئذ لا يمكنه أن يتصور إلا حدوث نجاحات تأثيرية Perlocutoires، وبتعبير آخر نجاحات تقوم باقتلاع المتكلم من الروابط الإنشائية (أوالإنجازية) Illocutoires المحددة لسياق الفهم البينذاتي التي يفترض بأنه يدعي الاستغراق فيها.

هذا الأمر يمثل بالنسبة لي نقطة ضعف لاختزال أداتي (أدواتي) للحقيقة، فمن بين المستخدمين الذين ترتبط بهم الحقيقة، يبدو ذلك الذي يعبر عن الإقرار ليس بأقلهم. فماذا يعني إذن الإقرار بتعبير افتراضي من نوع: "أعتقد أن ف"، فإذا كان هذا الإقرار سيؤدي إلى القول عن ف: "فعلا، إنه فعّال!". وحتّى لو كانت الفعالية التي قمت بإقرار ف بموجبها تتعلق ببعض المظاهر الفكرية للتوضيح، فإنني بذلك أعزي إلى ف قوّة مغايرة تماما هي في الواقع أدنى من وجهة نظر التخاطب، فإذا ما اكتفيت بالقول: "فعلا، إنه حقيقي!" في وسط خاص بالتواصل اللغوي، فإن ذلك

يعني أنني لست مجبرا على الاعتراف بفعالية قضية معيّنة بالطريقة ذاتها التي أجد نفسي فيها محمولا على الاعتراف بحقيقيتها. فلو تمعنا الأمر من زاوية واقعية، من خلال تصورنا للاختلاف بين الطريقة التي ألتزمها عندما أقوم بإقرار تعبير معين باسم حقيقته البسيطة، وبين الطريقة التي أقوم فيها بإقراره باسم فعاليته، فإننا سنلحظ، أنني في الحالة الأولى قمت بالاستغراق في موقف المخاطب أو موقف المشارك، بينما في الحالة الثانية سأنزلق خلسة نحو الموقف الخارجي، الموضوعاتي، المتعلق بضمير الغائب، أي موقف الملاحظ الذي يمثل خاصية الموقف "التهكمي" Ironiste الذي يعمل رورتي على تجسيده اليوم[3]: "نعم هذا التأكيد فعال..." ولأنني أصلا قمت بإقرار هذا التأكيد وفق هذه الطريقة، أجد نفسي في حاجة إلى الفكاك منه. فلو نظرنا إلى الأمر نظرة براغماتية لوجدنا أن حقيقة ما هو حقيقي لا يمكنها أن ترجع بالنسبة إلينا، وبخاصة حول ما هو فعال، إلّا إذا كان هذا الفعال خارجا "عنا". وفي هذه الحالة سنجد أن ما قد يقال عنا ليس هو بالضرورة ما نحن عليه فعلا. وعليه، فبصنيعه هذا، فإن رورتي يعمل على سلخ ذاته بذاته من السياق الذي يدعي بأنه الضامن لصحّة أقواله، وهذا سيؤدي به إلى عدم إيلاء النتائج المعيارية الملموسة للتأمثلات المستخدمة من قبل المتكلمين في دعاوى متعلقة بالمحاجة، الاهتمام الذي تستخدمه بدء من تلك التي تهدف بشكل خاص إلى الاعتراف العقلي بزعمه امتلاك الحقيقة بما هي كذلك.

إذن، كيف يمكننا أن نفكر مجتمعين فكرة أن حقيقة معيّنة، وبما أنها فكرة إنسانية، فإنّه لا يمكنها أن تبرز بما هي كذلك، لكن مع ذلك ينبغي أن نمتلك إمكانية التفكير في السياقات التي تنطلق منها مزاعم امتلاك الحقيقة بما هي سياقات مفارقة.

لذا، وانطلاقا من هذه النقطة بالذات، نجد أن كلا من بيتنام، آبل

(3) R. Rorty, *Contingence, Ironie et solidarité,* Trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993.

وهابرماز قد جاوزا ما يمكن أن يكون واقعة غير تجريبية للتأمثلات الضرورية. صحيح أن أحكامنا عادة ما تكون متعلقة بالمصادر الثقافية السائدة في مرحلة معينة. في مكان محدد، لكن الحجج التي تؤسس صلاحتها لا يمكن أن تستدعي هذا العارض السياقي: ففي كلّ مرّة ننخرط فيها في مسار للفهم البينذاتي اللغوي، بكل ما تمليه علينا التداولية الشكلية في هذا الإطار، نجد أنفسنا ملزمين بالأخذ بالتأمثلات التي لا يمكننا بدونها أن نتقدم خطوة إضافية إلى الأمام في محاولتنا للتفاهم مع أي كان حول موضوع معيّن. فهل هذه التأمثلات ذات طابع ميتافيزيقي؟ إن الأمر ليس بهذه البداهة، ذلك أنها تمثل بالضبط علامة تناهينا الأنطولوجي، تناهي يتميز بازدواجية ثابتة لهذه "الترنسندنتالية المحايثة" التي يتحدث عنها هابرماز، والتي ما إن يصدر الحكم الأول عنها حتّى نكون أمام استحقاق لاختبار الحقيقة التي، وسواء أكان ذلك تصديقا أو تزويرا، فإنها تقوم بمجاوزة الامكانات المتاحة في المكان والزمان ذاته في مجال الكلمة الحقّة وداخل مجتمع التواصل الحالي.

وعليه، فإن الجهد الأساس يتمثل في إظهار ضرورة التأمثلات، وأن ما ستقوم به الاعتراضات الواقعية المزيفة في مواجهة هذا الجهد، وبخاصة تلك التي ترى أن ليس هناك تواصل أمثل، شفاف دون عنف. . .إلخ هي بكل بساطة اعتراضات مبتذلة، فالقول بعدم وجود تواصل مثالي لا يستتبعه بداهة القول بأنه ليس هناك مثال أمثل للتواصل. لكن، ومهما تكن درجة الوضوح الخاصة بهذه النقطة، فإن باب المناقشة المتمحور حول الحقيقة لن يقفل، بل على العكس من ذلك، ستكون هذه النقطة ذاتها النقطة المفصلية التي ينوي ڤيلمر متابعة المسألة انطلاقا منها.

فمن الواضح بالنسبة لڤيلمر أن هذه "التأملات الضرورية" للتواصل تأخذ عند بيتنام، آبل وهابرماز صيغة القانون الكانطي الخاص بالأفكار المنظمة، وأنه، وبمقتضى ذلك، لن تكون تلك التأمثلات مجرد "أوهام ميتافيزيقية" بمعنى كانط - بل إنها، وعلى خلاف ذلك، ستشكل ما يسميه

آبل Sinnkritisch notwendiges Postulat، أي مصادرة ضرورية من وجهة نظر متمحورة حول نقد المعنى.

بيد أن ڤيلمر يشتبه في أنّه، وخلف مبرر إعادة تأسيس "التأمثلات الضرورية" يمكن أن يختبئ نوع من الأدلجة يتميّز بطابع فلسفي محض. وأنه سيجعلها فيما بعد ميتافيزيقية، لكن هذه المرّة بمعنى دريدا. على أن البرخت ڤيلمر عمل على التقليل من أهمية الأشكلة القائمة حول التأمثلات ذات الصلة بالممارسة اليومية أكثر من تركيزه على التقليل من أهمية الكيفية التي فهمتها النظرية وفقها، وبالفعل يمكننا أن نفهم هذه التأمثلات المفترضة المتعلقة بالممارسة في معناها الأمتن والأشمل، أو على العكس من ذلك، أي في معناها الضعف والموضوعي.

انطلاقا من هذه التحديدات يقوم ڤيلمر بموقعة بيتنام، آبل وحتى هابرماز في خندق "لينبني هو ذاته الموقف الموضعي، في موقف وسط بين رورتي وآبل. هذا المخرج، فيما يرى ڤيلمر، الوقوع تحت رحمة الاعتراضات "الميتافيزيقية" (عند دريدا) والمطلقوية (عند رورتي)، وأنه سيحمله في النهاية إلى الأخذ بنوع من السياقوية، دون أن يؤدي ذلك إلى الانحراف باتجاه نسبوية متناقضة تناقضا داخليا ومهدمة لفكرة الحقيقة. كل هذا لأن ڤيلمر يود أن يبيّن بأن التأمثلات المتعلقة بالممارسة، وحتى لو أخذت بما هي أفكار منظمة، فإنها وبمجرد أن فُهمت، وأن أعيد تأسيسها من قبل النظرية بالمعنى الأمتن والأشمل، فإنها تقوم بإنتاج فكرة معيّنة عن الحقيقة أو عن العقل تبقى، على كلّ، ميتافيزيقية، أي أنها تبقى متأثرة بالمحمولات من مثل: الكمال، المطلقية، الشفافية، التي تصب في صلب الأفكار الميتافيزيقية. وهنا نطرح سؤالين اثنين: بأي معنى تبقى الفكرة التواصلية ميتافيزيقية على طريقة دريدا؟ ولماذا لا تكون كذلك فعلا؟

يجيب ڤيلمر على السؤال الأول بما يلي:

> إن فكرة جماعة مثلى للتواصل فكرة ميتافيزيقية تماما كما يحددها دريدا، بما أنها تمثل [. .]. مفهوما معينا عن جماعة تواصلية تكون قد

أفلتت من "اللعبة المتمحورة حول نظام العلامة" ، أي حالة من الشفافية الكاملة، والمعرفة المطلقة، والكمال الأخلاقي، وباختصار حالة من التواصل يكون في إمكانها التسامي فوق الإرغامات، الضبابية، الهشاشة،
الزمانية. وبالمرة التسامي فوق مادية التواصل الإنساني وتناهيه.

لقد أشار دريدا وهو محق في ذلك، أن مثل هذه التأمثلات تنفي شروط إمكان ما تمت أمثلته من قبل، لذلك فالتواصل المثالي هو ذلك التواصل الذي يفترض أن يتم بمعزل عن "الاختلاف" إذا ما استخدمنا مصطلح دريدا، ومن ثمّة التواصل الذي يقوم خارج شروط إمكان التواصل وبمعزل عنه(4).

هذا فيما يتعلق بالطابع الميتافيزيقي للمثال التواصلي كما عمل ڤيلمرعلى تبسيطه، مع الإشارة إلى أن الفكرة المنظمة كانطيا يمكنها أن تحتفظ دائما بمضمون الأفكار الميتافيزيقية، ذلك أن ما يهم بالنسبة للمسألة النقدية هو القانون الذي تنتظم وفقه هذه الأفكار وليس مضمونها. فطرح مشكلة قانون الفكرة، يعني أن نتساءل مثلا حول ما إذا كان قد تمّ تثبيت هذه الفكرة بما هي مثال عملي، أو حول ما إذا كان قد تمّ استيعابها ضمن أفق منهجي للإبانة عما تمّ التدليل عليه عبر تأمثلات الممارسة العملية وما يمكن أن تشكله كأفق معنى حتى لهذه الممارسة ذاتها. والواقع أن النقد الذي وجهه ڤيلمر لآبل (بالدرجة الأولى)، يفترض أن الأفكار الموجهة هي بمثابة مثال برسم التحقيق، وهذا ما لا يتفق مع التصويب الذي باشره هيجل الشاب حول الكانطية، وهذا أيضا ما يلقي مزيدا من الضوء على جواب ڤيلمر عن السؤال الثاني الذي كنت قد طرحته من قبل وهو: لماذا يتوجب العدول عن "الاستخدام المنظِّم لأفكار العقل" لصالح مضمون مثالي متين وشمولي؟ ولماذا لا يتوجب أن تكون الفكرة التواصلية "ميتافيزيقية" على طريقة دريدا ؟ لأن "فكرة جماعة مثلى للتواصل كما يشرح ڤيلمر - تبقى غريبة إذا ما نظرنا

(4) A. Wellmer, Ibid, P. 181.

إليها بما هي مجرد فكرة منظمة ما يعني أنه ما من شيء واقعي على هذه الأرض يمكنه أن يتلاءم معها. ذلك أن معنى هذه الأفكار المنظمة ذاته هو ما يجبرنا على العمل لتحقيقه، وأن ما هو غريب هنا هو أن نجد أنفسنا بالفعل مرغمين لأن ننحو نحو مثال إذا ما تحقق سيكون ذلك إيذانا بنهاية تاريخ الانسانية. فكلمة "تيلوس" Télos تعني النهاية. وهذه البنية الغريبة أو المفارقة بالذات هي ما يكسب نظرية الحقيقة عند آبل طابعا ميتافيزيقيا"[5].

من جهة ثانية، فإن ڤيلمر يعتقد أن دريدا لم يستخلص النتائج المرجوة من تشخيصه الجيد لتقديره بأن الطابع الميتافيزيقي بداهة لتأمثلات الحقيقة يفضي إلى هجر الفلسفة الترنسندنتالية لصالح التفكيك.

ومع أن ڤيلمر يرفض مطلقوية "التأسيس النهائي" لكارل أوتو آبل إلّا أنه يبقى ضمن إطار التوجه الأساس لهابرماز، دون أن يمنعه ذلك من العمل على إضعاف مفهوم هابرماز حول "الوضعية المثلى للكلام"، عبارة يبدو أن هابرماز قد استغنى عنها في نهاية المطاف بسبب أنواع سوء الفهم التي يعتقد بأنها ألصقت بها. إنيلمر يود تنقية النقاش، ولبلوغ ذلك فإنه ينظر إلى المشكلة نظرة إسقاطية من خلال أشكلة مفهوم هابرماز، وآبل وحتى بيتنام حول "التأمثلات الضرورية"، مع أن ما يهمه بالدرجة الأولى هو المعنى الذي يقصده هابرماز، والعبارة التالية هي خير دليل على ذلك: "عندما نتوصل إلى توافق نعتقد أنه أرسى وفق أسباب وجيهة، فإننا سنعتقد بداهة أنه ما من حجة تمّ إلغاؤها، وأن ما من مشترك في المناقشة منع من تقديم الحجج المضادة الملائمة"[6]. وفي هذا المعنى، وضّح ڤيلمر أن الأمر هنا يتعلق بأمثلة أداتية يمكن تزويرها بشكل كامل، وبخاصة إذا ما اكتشفنا مثلا عبر عودتنا إلى الماضي أن هناك إكراهات سدت طرق التعبير أمام المشاركين. على أنه "سيكون تفسيرا سيّئا من جانبنا النظر إلى هذه الأمثلة بما هي المدخل لبلوغ الحالة المثلى للتواصل (وهو الخطأ الذي ارتكبه آبل)

(5) Ibid

(6) A. Wellmer, P. 183

أو بما هي رسم أمثل للمحاجة العقلية، والتي يستفاد منها في "قياس" درجة عقلنة التوافقات من الخارج". إن التعمق في بحث مسألة إعادة تأسيس حالات الفهم البينذاتية يوصلنا إلى تصور ثلاثة مستويات لها، والتي ينظر إليها، وبخاصة في البداية، على أنها حالات اختلاف أو سوء فهم، لكننا نرفض قولبتها بما هي كذلك، أو أكثر من ذلك أقنمتها Hypostasier بوصفها أفقا للممارسات الاجتماعية، وهو ما أشتبه في أن جان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard[*] قد قام به عبر استخدامه املحث التفخيمي لـ"المختلف". هذه المستويات الثلاثة هي كما يلي: مستوى الافتراضات التداولية للمقال[**] (أو القول) Discours، مستوى التأمثلات الخاصة بالفاعلين في مجال التواصل، مستوى الأدلجات الخاصة بالتأسيسات الفلسفية.

فالمستوى الثالث يدخل مجال التداول متى قمنا بتأويل الافتراضات التداولية للمقال العادي بمعنى "التأمثلات الضرورية" التي يمكنها مجاوزة أية وضعية مصطنعة كانت أم حقيقية لدرجة يمكننا القول معها أنها زورت بشكل مسبق لشدّة قابليتها للتزوير. إن ڤيلمر، إذا ما كنت قد فهمت بشكل جيد، يود النظر إلى المستوى الأول وكأنه المستوى الثاني ولكن بدرجة أقل، وذلك لجهة إظهاره أن "التأمثلات الضرورية" سالفة الذكر "ليست تأمثلات بالمعنى الصحيح للكلمة"[7]، وهذا ما حدا بڤيلمر لأن يسلك

(*) ليوتار (جان فرانسوا) lyotard (J. F) (ولد عام 1924) فيلسوف فرنسي معاصر. يعد كتابه "مسألة ما بعد الحداثة "La condition postmoderne (1979) البيان الفلسفي الأهم لتيار ما بعد الحداثة الفلسفي، بالإضافة إلى كتاب "المختلف "Le différent (1979). فإذا كانت الحداثة قد انبنت انطلاقا من فلسفة الأنوار المقدّسة للإنسان العاقل، العالم، الإنسان الواحد الموحد، فإن معرفة ما بعد الحداثة تنطلق من مبدأ أساس عنوانه الإيمان بالاختلاف والتعددية في جميع المجالات، ومن ثمة البحث عن حقيقة الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم في كل المناطق التي لم تعرها الحداثة أدنى اهتمام وفي العلوم التي همشتها (المترجم)

(**) أفضل ترجمة المصطلح - المفهوم Discours بالمقال (أو القول) عوض الخطاب المستخدم بإسهاب في الكتابات العربية الراهنة حتى صار هذا المصطلح لا يحيل إلى معنى محدد. إن كلمة مقال (أو قول) أكثر تدليلا في السياق الفلسفي العام لجان مارك فيري أو هابرماز أو آبل، وإجمالا في كل الكتابات البنيوية، والنقدية (المترجم)

(7) A. Wellmer, P. 184

طريقا شاقة مع الخصم النظري المعتاد لبيتنام وهو ريتشارد رورتي، وذلك من خلال عرضه للعلاقات العميقة القائمة بين ما يسميه رورتي "الاعتراف بالضرورة (أو الإمكان)" وبين الحجج السائدة في ثقافة ليبرالية معيّنة. نعم إن المبدأ الليبرالي الذي انبنت عليه مجتمعاتنا المنفتحة يستبعد أي تأسيس نهائي. فالحذر من الوقوع في الخطأ يفرض ذاته في النهاية على أي زعم للصلاحة. فبديهياتنا المتبادلة وحقائقنا التي تم إقرارها ينبغي العمل على نسبتها قياسا بالخارجانية التي تمثلها الثقافات الأخرى. وأخيرا نعم، لأن صور العالم المأخوذة في شموليتها ليست لا صحيحة ولا خاطئة، كما لا يمكنني أن أبرر كلامي أمام من "يلعب" لعبة قوامها اللغة مختلفة تمام الاختلاف عن لعبتي.

لكن، وكما ألمح ڤيلمر إلى ذلك مبكرا، فإن الحالات المهمة هنا ليس هذه الحدود (أو النهايات) اللا تواصلية الراديكالية المجردة كلية، بل إن الحالات المهمة سواء بالنسبة للنظرية أو للممارسة على حدّ سواء، توجد بالأحرى حيث تكون "تلك المفردات اللغوية المختلفة في مواجهة فيما بينها، لكن بطريقة متقطعة". "فاللغة المشتركة" التي تمت مصادرتها وفق معنى تأمثلي على أغلب تقدير، هي في واقع الأمر لا تأتي في البداية ولكنها تأتي، على النقيض من ذلك، في النهاية، لحظة وصول الحاجات المختلفة، وبخاصة عندما تسير الأمور على ما يرام، وهذا ما سيشكل، بالنسبة لڤيلمر عنصر "الاختلاف" الذي يستتبع ممارستنا اليومية. بيد أن التبريرات الداخلية المحضة لأية لعبة قوامها اللغة، والشيء ذاته بالنسبة للتبريرات الخارجية المحضة للعبة ذاتها، هي كما ينبغي أن نذكر بذلك، حالات حدية مجردة إلى أبعد حد، وقليلة الأهمية، وسيصير من غير المفيد إطلاقا النظر إليها نظرة تهويلية. وهنا تحديدا يلجا ؟يملر إلى مباشرة خطوته لنسبنة السياقوية. فبالنسبة للمكان حيث يكون الوضع الطبيعي المفترض "لما هو هام" : لا هوية خالصة، لا اختلاف خالص، فإن "السياقوية [...] المتعلقة بأية محاجة ممكنة، تصبح منسجمة مع واقعة التطلع إلى

بلوغ حقيقة تسمو على السياق"[8].

هذه في حقيقة الأمر هي الطريق إلى شموليانية ضعيفة تكون في موقف وسط بين النسبوية والمطلقوية، ومنسجمة مع سياقوية غير جذرية. هنا، يتوقف ڤيلمر عن المضي قدما إلى الأمام، لذا أود أن أوضح نقطة منهجية بالدرجة الأولى تتعلق بمعركة السياقوية، وبمعنى آخر إنها نقطة تتعلق بالجدل القائم بين "التبعية والتعالي قياسا بالسياقات الموجحودة" (I). بعد ذلك سأعمل على تعديل وجهة النقد الذي وجهه ڤيلمر "للتأمثلات القوية" للتداولية التواصلية "الشاملة" أو "الترنسندنتالية" ، وذلك من خلال العمل على تبديد ما أعتقد أنه سوء تفاهم إدراكوي بخصوص "ميتافيزيقا الشفافية التواصلية" (II).

---

(8) Ibid, 189.

- 3 -

إيضاح خاص بأسطورة الشفافية التواصلية

ملحق I: يمكن توجيه اعتراضات ثلاثة للسياقوية:

الاعتراض الأول يحيل إلى انثروبولوجيا فلسفية ثقافية، حيث نجد أنه استنبط أساسا في ألمانيا انطلاقا من أعمال إلمارهولشتاين Elmer Holenstein[1] تحديدا حول الفهم البينثقافي Interculturelle، وهو إجمالا يسعى إلى إرساء ما مدلوله أن الثوابت غير الثقافية أو الخارجة عنها هي أكثر بكثير مما كنا نتصور في النصف الأول من القرن العشرين، ذروة النسبوية الثقافية، حتى أن الثوابت الثقافية الداخلية تبدو هي أيضا أهم من التغيرات البينثقافية، وأن الثقافات تتمايز فيما بينها عن طريق الدلالات والقيم المختلفة أكثر مما تتمايز عن طريق الحالات أو الوضعيات المختلفة التي تشغلها هذه الدلالات داخل الكل الرمزي المحدد لكل سياق ثقافي. ومع أنني لا أستطيع هنا أن أطور هذه الحجّة في تفاصيلها، إلّا أنّني أعتقد أنّها مقنعة تجريبيا.

الحجّة الثانية هي ذات طابع منطقي أو إبستمولوجي، وقد تولدت عن هذا التساؤل البسيط: أيهم كان سبّاقا لمعرفة أن فهما بينذاتيا لا يمكن تحقيقه مع ثقافات أجنبية؟ طبعا، إن هذا ليس اعتراضا ad nominem، بل إنه اعتراض مبدئي (بدئي) ينظر إلى ذلك الأمر المثير للتهكم والذي مؤداه أن من يقرون باللاتواصلية يتسامون فوق حدود التناهي. بتعبير آخر، إن هذا الاعتراض يمكنه ادعاء الانتساب إلى تجربة أو ممارسة وفاقية تم إنجازها بعيدا (وفق مقتضيات المكان والزمان) ليخلص إلى لاتواصلية محورها بعض الاعتقادات أو الدلالات بمعزل عن بعض سياقات الفهم البينذاتي؟

---

(1) E. Holenstein, *Menschliches Selbstrerständnis, Francfort- sur* - le - main, Suhrkamp, 1985 (en perticulier, la troisième partie: "Juterkulturelle Verstän diguing").

الحجة الثالثة هي من طبيعة تداولية ونقدية وتتمثل في القول بأن كل محاولة لفهم الآخر هي محاولة تداولية، والتي يمكن أن تفهم من حيث المعنى، وفق الأنموذج التاريخاني الراديكالي وخلاصته "ليكن فهمنا دائما فهما مغايرا" (هـ، ج، غدامير)، وذلك بموجب "لعبة الحقيقة" أو "نمط الكينونة" (هيدغر). فلو اتخذنا موقف التداولية الترنسدنتالسة، وتركنا جانبا مقدمات الأنطولوجية، فإننا سنجد أن عملية الفهم هي ممارسة ينحو معناها بداهة، بما هي ممارسة ماتزال دائما في طور الاكتمال، نحو فكرة فهم أفضل "ليكن فهمنا دائما فهما مغايرا" وذلك بموجب كلمة السر الهيدغيرية المتعلقة "بهيرمينوطيقا الحدوث" أو Jeweiligkeit. وهنا ألح على أن آبل لا يتحدث، مثلا، لأجل مثال خاص "بضرورة الفهم"، بمعنى شفافية الذات أمام ذاتها المتماهية وأمام الآخر، ولكن لأجل فكرة تتعلق بفهم أفضل، فهم مازال يقوم عبر علاقته مع ما هو قائم بالفعل وليس داخل التجريد الخاص بمعرفة كلية ما، وهذا يوصلنا إلى التساؤل التالي: ألا يتخفى المثال المطلقوي في الصورة الخلفية للفكرة المنظمة؟ مهما يكن من أمر، فإن ڤيلمر لا يعير كبير اهتمام لمسألة إنصاف آبل، على الأقل من الناحية الفلسفية، وذلك لجهة نقده مطلقوية الفكرة التواصلية لديه.

إن آبل يستند هنا إلى تصور يتمحور حول "هيرمينوطيقا معيارية" عنوانها (لنفهم أفضل)، ليتجه فيما بعد نحو إيتيقا تواصلية منطوقها: إن فهما أفضل يؤدي بالضرورة إلى تواصل أفضل، ومن ثمة أي معرفة أفضل ببعضنا بعضا. وهذا بالضبط ما يدفعني هنا إلى التدخل لتحويل التوجه الإدراكوية للإيتيقا التواصلية من خلال دعوتي للتفكير حول ما يسميه "الافتراضات المعيارية" لأفعال تخص المقال العادي.

ملحق II: لنفكر فيما يتم افتراضه كلما حاولنا الفهم والتفاهم داخل مجال المقال، وبتعبير آخر، وفي إطار بينذاتي، كل ما نقوم به خلال المناقشات التي تفترض، وبشكل خاص، إمكانية إنتاج حجج متفاوتة القوة و التعريف بها.

في هذا المجال نقوم بإنتاج منطوقات (أو ملفوظات) Enoncés مقعدة تأخذ شكل اقتراحات، فعندما نقوم في إطار مناقشة معيّنة بتأكيد شيء معيّن أو نفيه، فإن ذلك يعني تطلعا منا لامتلاك الحقيقة. على أنني سأدع جانبا الحالة الخاصة المتعلقة بالتحفظات السيكولوجية أو الأيديولوجية التي يمكن للمتكلمين في إطارها، وبخاصة في الأوساط الثقافية، أن يخرجوا ادعاءاتهم بامتلاك الحقيقة في كلّ مرّة. إن المشكلة ذات الطابع المنطقي الخالص التي أنهمم بها هنا، والتي تهتم بها أيضا التداولية الشكلية للأقوال هي التالية: هل يمكننا القول أن هذا الافتراض: "أنا أنشد الحقيقة من خلال تأكيدي على أن ف" (ومهما تكن ف) سيتوجه، وبمنطقية أكثر، نحو مثال خاص للحقيقة المطلقة؟ فإذا قلت مثلا أن "القط حيوان"، فإنني أدعي بأنني قلت شيئا صحيحا دون أن أسجل ادعاء الحقيقة هذا في أفق مثال لمعرفة مكتملة عن القط إجمالا، ففي إطار لعبة الكلام العادية نجد أن الهدف الأول والأساس، لما سبق وأفصحت عنه، ليس التعريف بالقط (أو بدرجة أقل أيضا مباشرة مسار للبحث عن القط كحيوان)، لكن الاعتراف بحقيقة تأكيدي هذا. أما السؤال الآخر فيتمحور حول معرفة ما إذا كان في إمكاني تجنب مشكلة معرفة القط في أفق انتظاري لظهور الحقيقة التي ادعاها تأكيدي المتعلق بحقيقة القط. إن ما يهم هنا هو أن الهدف المتوخى من هذه القضية، وفق ما عُبّر عنها، ليس هدفا معرفيا ولكنه هدف إنشائي، وتواصلي بالمعنى الأكثر دلالة لما يمكن أن يفهم أو يقبل، وإجمالا مما يمكن أن يعترف به.

زيادة على ذلك، أستطيع أن أؤكد أنني أقول الحقيقة بقولي أن القط حيوان دون أن يفترض تأكيدي المأخوذ بمعنى الهدف الإنشائي، أي زعم مباشر للحقيقة الإدراكوية. سأفترض فقط، ومن جهة نظر تداولية، أن تأكيدي جدير بالقبول، وكلمة "جدير" هنا تعني أنّه يتميّز بمعقولية كافية في أعين الآخرين لكي تتم مناقشته. إذن إن المفترض هنا، وبشكل محدد، ليس الحقيقة الإدراكوية لكن المقبولية القائمة على التخاطب، انطلاقا من أن هذه

المقبولية مرتبطة أصلا بمصداقية ما أعبر عنه، وهذا ما سيعيدها إلى حقيقتها الممكنة.

والحال أنه يمكننا أن نتساءل هنا عن الرهان القابع وراء هذا التوقع الموجه نحو الاعتراف بدل المعرفة؟ هنا فقط يمكننا أن نكف عن الحديث عن الافتراضات لنطرق أيضا مشكلة "التأمثلات" الأكثر تعقيدا، والتي عكست بوجه من الوجوه افتراضات ذات طابع مثالي. وفي هذا المستوى بالذات سيكون من الصعب وضع حدود فاصلة بين ما هو منطقي خالص وبين ما هو سيكولوجي أو إيديولوجي.

إن ما أسعى إلى "أمثلته"، عندما أسعى إلى تأكيد شيء معيّن داخل مجال المتخاطبين العاديين، هو أن يتم الاعتراف به بما هو ذاتٌ قادرة على ممارسة الإجابة. إذن، أن تكون قادرا على الإجابة يدل على أن هناك شيئا آخر يتجاوز مجرد الإجابة على سؤال معيّن، لذا أود أن يعترف بي هنا بما أنني ذاتٌ قادرة على الإجابة على منطوقها الذاتي ذاته، أو بما أنني شخص جدير بالانخراط في مناقشة معيّنة، ومن ثمّة الظهور بمظهر الشخص "المسؤول" بالمعنى الأشمل للمسؤولية وما يمكن أن تكتسبه من التحاقها بمقاربة النظرية التداولية لأفعال المقال والفهم البينذاتي اللغوي الموجه نحو المحاجة. هذه المسؤولية التي تتأرجح بين الافتراض تارة والتأمثل المحدود تارة أخرى، وبمقتضى هذا الإجراء، ستصبح افتراضا معياريا مؤسسا هو أيضا وفق إيتيقا خاصة بالمناقشة.

لهذا السبب نجد أن النقد يتجه نحو جولة ثانية. وبالفعل، يمكننا أن نعترض في هذه المرحلة على المسألة التالية: "لا بأس، لنسلم بأن فكرة المعرفة المكتملة ليست هي التي تمّ تسبيقها وإنّما مثيلتها من الناحية الإيتيقية. وهي مثلها ذات طابع ميتافيزيقي على طريقة دريدا، بمعنى آخر أنها فكرة الاستقلالية المجسدة لصيغة من الحرية المفترض ارتقاؤها إلى مستوى المسؤولية، والمؤسسة وفق مفهوم قوي، ثابت، متجانس وشامل "للذات" ". وإجمالا يمكننا القول، أنه ومن خلال فهمنا لمعنى الروابط

الإنشائية الموجهة للعقل التداولي فقط، يمكننا استخلاص إيتيقا ديانطولوجية للمناقشة، في الوقت ذاته الذي يمكننا أيضا مجاوزة سوء الفهم الإدراكوي لهذا المثال المطلقوي للحقيقة بالمعنى "الميتافيزيقي" لهذه "المعرفة المطلقة" التي يحلو لڤيلمر العودة إليها على عجل كلما رغب في انتقاد آبل. على أنه، وحتى إذا ما فهمنا "التأمثلات الضرورية" للممارسة التواصلية باتجاه يوصلنا إلى الإيتيقا وليس إلى العلم، ألا نتجشم بهذا خطر الوقوع مرّة أخرى في ثنايا الميتافيزيقا، وعلى طريقة دريدا دائما؟ فعندما نقول مثلا: إن "الكمال الأخلاقي" يعوض "المعرفة المطلقة"، ألا نتجه من خلال قولنا هذا، وبخطى سريعة نحو مثال مطلقوي لا يتعلق بالحقيقة بمقدار ما يتعلق بحرية تدعو إلى "استقلالية الذات" استقلالية تامية وكاملة.

إن المسؤولية هي في الوقت زعم أجيزه لمصلحتي الخاصة عندما أتحدث إلى أحدهم بخصوص شيء معين أو شخص ما، ومساءلة Ascription (حتى لا أقول اتهاما Imputation) أتوجه بها إلى ذلك الذي أنا بصدد الحديث إليه، فإليه أيضا - وليس إلي فقط - أعزو القدرة على الإجابة ليس على ما أقوله له فحسب ولكن على ما يقوله لي هو أيضا. إنها فكرة تشبه "مستودعا للأسباب الوجيهة".

والآن، هل أن هذا الافتراض سواء بما هو زعم (بالنسبة لي شخصيا)، أو بما هو مساءلة (بالنسبة للآخر) هو افتراض ميتافيزيقي يأخذ معنى حكم مطلق قوي حول الفكرة الميتا- إيتيقية Métaéthique لاستقلالية الذات، أو حول الفكرة الهيرمينوطيقية المتعلقة بشفافية التواصل.

ومن المهم بالنسبة للفيلسوف أن تتوفر لهذه الافتراضات المتعلقة بالمسؤولية، وفي أسوأ الأحوال، القدرة على جر التأمثلات الميتافيزيقية إلى المسعى المشكوك فيه المذكور أعلاه. ذلك أن التأمل العميق في هذه المسألة يظهر لنا أن الإطار الذي نظم عمل الفيلسوف هو اعتقاده بأنه ميّز، وبطريقة منطقية ومرغمة في الوقت ذاته، الافتراضات النظرية النهائية المشروعة والمقبولة بالنسبة إليه عن الافتراضات العملية للقول العادي

المستخدم في إطار عالم الحياة. والحال أن الاختلاف بين التداولية الترنسندنتالية لآبل والتداولية الشاملة لهابرماز سيبعث من جديد هنا: ففي الوقت الذي نجد فيه أن آبل قد انخرط في إطار المقاربة الترنسندنتالية الهادفة إلى إبراز الافتراضات النظرية النهائية للتأمثلات الضرورية للممارسة المفترضة، نجد أن هابرماز انخرط في طريق أقرب إلى الفينومينولوجيا، هدفه تعليم الافتراضات المعيارية المصاحبة لممارسات الوفاق. وإذا كان آبل ينشد تأسيسا معيّنا، فإن هابرماز يباشر عملية إعادة تأسيس، في الوقت نفسه الذي يمكنه دائما القول بالقابلية للخطأ، لكن دون أن يصل به الأمر، كما هي الحال بالنسبة لآبل، إلى زعم وجود نظام استثنائي خاص بالمنطوقات الترنسندنتالية ومن ثمة تقديم تصوره لإعادة البناء بما هو عنصر يمكن تزويره بالرغم من أنه غير تجريبي.

هذه هي عقدة الاختلاف الذي ما انفك يتعمق بين تأسيسوية Fondatonnisme آبل وتشييدوية (نزعة إعادة البناء) Reconstructionnisme هابرماز. هذا الأخير يقدر أن الاستقلالية الخاصة للأفراد تستلزم إلى - جانب مبدأ السيادة الشعبية - مبدأ جماعيا آخر بدونه ستفقد الاستقلالية الفردية معناها[2]. على أن هذا الافتراض يتعلق بالاستقلالية القضائية وليس باستقلالية ميتافيزيقية تفترض لدى الذات حريّة مطلقة لإرادتها. هذا الأمر صحيح تماثليا بالنسبة للمسؤولية المسندة إلى المخاطب، أو التي يطالب بها المتكلم، مع ذلك نتساءل كيف يمكننا تجنب الافتراض الميتافيزيقي؟ كيف يمكننا بلوغ ذلك، بطريقة تجنبنا الوقوع في متاهات البلاغة كاستخدام النفي، التحفظات، المزدوجين، الشطب وكل استراتيجيات التحصين الذاتي الأسلوبية التي يلجأ إليها الكاتب لإظهار نباهته، وبأنه يمكنه تحمل أية وضعية مفارقة وصعبة التجاوز.

هذا السؤال يفترض وجود إجابتين متباينتين:

(2) Voir J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge Zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstants, Francfort - sur - Le* - Main, Suhrkamp, 1992.

الإجابة الأولى: إجابة كلاسية إلى حدّ كبير. تطالب بنوع من الشكية فيما يخص الضرورة الشاملة للافتراضات الضرورية نظريا، أو التي قدّر أنها كذلك، للتأمل الترنسندنتالي المؤدي إلى تأسيس نهائي للعقل في إطار تواصلي قبلي.

وبالمحصلة فإنها تسعى إلى التأكيد على أن المطلقوية لم يعد لها محل من الإعراب، وبخاصة منذ اللحظة التي نقر فيها بوجود اختلاف من حيث المبدأ بين ماله قيمة "بالنسبة إلينا"، وبين ما هو "في ذاته"، وبين من يأخذ "طابعا عاما".

في الوقت ذاته ينبغي أن نوضح بأننا نفرض التمييز الهيجلي الكلاسي بين "لأجلنا" الخاصة بالفلاسفة وبين "لأجلها" (Für es) الخاصة "بالشعور الساذج" أو "الفطري". إن الأمر يتعلق بقرار في غاية الأهمية على عكس ما يبدو لنا، فمهمة الفلسفة لم يعد من الممكن تصورها انطلاقا من وجهة نظر عجائبية، فمن الأنوار Aufklärung الكانطية إلى الإبانة Erhellung الهايدغيرية نجدها جميعها تفترض دائما أولوية مطلقة للفيلسوف في سعيه لبلوغ الحقيقة. وعليه، فإنه لم يعد ممكنا التصرف وكأن الفلسفة تمتلك مواردها الضرورية الخاصة لتأسيس معنى خاص بالممارسة كما يبدو في مجال القول العادي في إطار عالم الحياة، وعبر تأمثلات عفوية قدِّر بأنه لا يمكن مجاوزتها تجريبيا وبأنها ضرورية منطقيا، عندها سنكف عن القول بأن المعنى المرتبط بالممارسة العادية لكل الأيام لن يبلغ ذروته إلا إذا قامت الفلسفة، وعبر تلويناتها الخاصة، بإبراز أسسه القانونية وفق أنساق حالتها الخاصة. وعلى النقيض من ذلك، صارت الفكرة هنا كالتالي: إذا كان في إمكان الفيلسوف أن يمد العون لتوضيح معنى الممارسة اليومية، أو المساعدة في التعريف بالمعقولية غير المحسوسة تقريبا، التي تسكن أعماق هذه الممارسة أثناء التواصل اليومي، فإنه بالمقابل لا يمتلك حقّ احتكار التفسير لوحده. فلماذا ؟ إن ذلك لم يتم لأسباب دهمائية (ديماغوجية)، ولكن لأن خطوات إعادة البناء بخصوص هذا الموضوع، ينبغي أن تمتلك

القدرة على الخضوع لاختبار القابلية للخطأ الذي لا يقوم من خلال التمسك بامتحان جماعة من العلماء، ولكنه يلعب داخل هذا المجال المخصص للهيرمينوطيقا الطبيعية التي هي ليست شيئا آخر سوى الجماعة الاجتماعية ذاتها، مجال تتخذ فيه الابتكارات التاريخية المؤثرة على فهم العالم موقفا لها داخله.

وبما أنني كنت قد أعلنت عن وجود إجابتين متمايزتين عن هذا السؤال، إذن كيف يمكننا أن نتجنب، وبجدية (غير بلاغية) المصادرة "الميتافيزيقية" القائلة باستقلالية معينة للذات (ينبغي أن نوضح هنا أن الأمر يخص التفكير) سواء تعلق الأمر بالادعاء الخاص بالمتكلم أو تعلق بتهمة التكلم ذاتها.

للإجابة عن هذا السؤال، سنأخذ بالأنموذج الذي يعمل على التذكير فيما يشبه الاستهلال بأن هذا الادعاء، أو هذه المسألة حول المسؤولية لا يدخلان ضمن نطاق الاعتقاد، ولا حتى ضمن نطاق الافتراض الذي نعتقد بموجبه بأننا أمام كائنات مسؤولة ومدركة. هذا الافتراض يراه البعض افتراضا بطوليا، إذ "كيف يمكننا، ولو على سبيل الاستكشاف أو المنهج، القبول بافتراضات محفوفة بالمخاطر كهذه". ونظرا لما هي عليه الحال في مستوى المقال، نجد أن الافتراض الخاص بالمسؤولية سواء بما هو زعم (بالنسبة لذاته ذاتها) أو بما هو مساءلة (متعلقة بالآخر) لا يدخل ضمن نطاق الاعتقاد أو الفرضية ما سيمثل، في حد ذاته، كيفية إدراكوية تجريبية، لكنها كيفية تصنف ضمن نطاق الموقف والاتفاق. هذا الموقف الأدائي يمكن مقارنته بذلك الذي يمكننا أن نتبناه مثلا متى ربطناه بالبديهية التالية:

"كل متهم يفترض بأنه بريء ما لم تتم إدانته بعد". وهذا لا يعني أنني أعتقد، أو أفكر، أو أخال أن المتهم (المشتبه به) الذي لأجله أعمل على ترويج هذه البديهية، كما يفترض أن تفعل كلما تعلق الأمر بمناقشة من هذا القبيل، متهم بريء، فأنا افترض البراءة دون أن أومن بها بداهة، بل إنني أتوفر أيضا على إمكانية الإيمان بعكس ذلك دون أن أضطر إلى التدليس، أو

أن أتحول إلى كائن غير أصيل إذا ما ذكرت بأنني أنظر إلى هذا المتهم على أنه بريء ما دام لم يدن أمام المحاكم بعد. هذا المثال المماثل يتيح لنا إظهار إن الاتهام غير مؤسس إدراكويا. وعليه يمكننا القول بأن هذا الاتهام افتراض تداولي غير إدراكوي بمقدار ما هو معياري، وهذا ينسحب على كل موقف أدائي تم إنجازه خلال دعاوى التخاطب البيني. فالافتراضات الأدائية للمناقشة ليست غير إدراكوية من تلقاء ذاتها، بل لأنها افتراضات معيارية. ففي قضايا التخاطب البيني، فإن المشكل بالفعل ليس أن نعرف مثلا ما إذا كان من نتوجه إليه بالكلام مسؤولا أم لا - ما يفتح أمامنا في الواقع أبواب الشّك، التي، وعلى ما هي عليه، لن تفضي إلّا إلى مبحث اللا قرارية (الترددوية) Indécidabilité[3] - لكن معرفة أن مجرد التوجه إليه يعني - وفي مطلق الأحوال - أن هذا الآخر يمكنه أن يقدم إجابة في النهاية.

على كل سأنظر إلى هذه المقاربة، بما هي مقاربة "فينومينولوجية" في مقابل المقاربة "السيكولوجية"، فهي أي المقاربة الفينومينولوجية، وبالإضافة إلى أنها مفيدة للفكر القانوني في تطوراته الحالية، فإنها، فيما اعتقد، أفضل من الاستراتيجيات الشكية التي ظهرت في الإجابة الأولى. ذلك أنها تتجنب الوقوع في سوء الفهم الإدراكوي الذي يعمل على إيهامنا بأن هناك ميتافيزيقا للشفافية التواصلية. وبالمحصلة فهي لا تحيل إلى أنموذج الذات المتجشمة لخطر تقديم الفرضيات، ولكن إلى أنموذج يحيل إلى بينذاتية مستقرة داخل لعبة الأسئلة - الأجوبة (حيث تفيد كلمة "إجابة" الطريقة التي يتلقى وفقها متكلم ما العرض الإنشائي للمخاطب، وأن يبرر مقاليا مزاعمه الخاصة ببلوغ الصلاحة). إذ ليس هناك مجال لأمثلة شفافة هي نفسها ملحقة بشفافية متبادلة بين المتخاطبين. ففي مناقشة معيّنة، نجد أن

---

(3) لكي ننقد هابرماز وفق أطروحة "لا قرارية" المعنى القصدي للأفعال المشكلة للنسيج الإنشائي، انظر:

J.Lenoble, *Droit et communication. La transformation du droit contemporain,* (à paraître dans cette collection). Voir également, P. Livet, "Les limites de la communication", Etudes philosophiques. N°m 2-3, 1987.

مفهوم "النجاح الإنشائي"، وبمعنى آخر النجاح التواصلي لأفعال المقال أو التخاطب قد توجه نحو الفهم البينذاتي المنجز منه أو ذلك الذي يوجد على شكل "وفاق". هذا المفهوم يستوجب دون أدنى شكّ أشياء ثلاثة:

أولا: أن كل واحد قد فهم ما يقوله الآخر.

ثانيا: أن المتخاطبين جميعهم قد اتفقوا على مضمون معيّن (س) قابل للأشكلة.

وأخيرا أن تقوم هذه الموضعة المقالية بتوجيه الفاعلين المؤثرين إلى السير في طريق إجرائي مؤداه أن الحجج تستمد قوتها فحسب من الصلاحة التي يسندها إليها. هذا الأمر لا ينبغي أن يتجاوز مجرد الاتفاق، فإذا ما تم، لن يكون بالإمكان أمثلته بما هو معرفة ناجزة أو معرفة مطلقة بالمضمون المقصود، في الوقت الذي لا ينبغي أن نتجاوز أمثلته بما أنها تمارس فهما متبادلا، هدفه أن يوضح للذات وللآخر الفاعلين المؤثرين. كما لا يمكن أمثلته بما هو معرفة بصفة إجمالية، سواء كانت هذه المعرفة معرفة بموضوع معيّن، أم كانت معرفة متبادلة بين الذوات، إذ لن تتجاوز، كما ذكرنا، مجرد كونها معرفة فقط لا غير، وهذا لسببين اثنين:

فمن جهة، نجد أن الاعتراف المشترك "بالموضوع" (بمعنى بيرس) بما هو الموضوع ذاته، أي الموضوع الذي نقوم بمناقشته من هذا الطرف أو ذاك: إذ ذاك، وعندما نلجأ إلى أمثلة موضوع معيّن فلأننا نعتقد بأننا نؤمثل موضوعا واحدا كنا قد ناقشناه معا ووصلنا إلى تفاهم معيّن حوله، وليس لأن هذا الموضوع الذي قمنا بمناقشته سيصبح موضوعا مثاليا بالنسبة إلينا، أو أننا امتلكنا بداهة أيضا كل ما يتعلق بحقيقته.

أما فيما يتعلق بالاعتراف المتبادل بين الذوات المتحاورة فيما بينها، هنا سنؤمثل واقعة أننا أكثر جدية في اهتمامنا المتبادل ببعضنا بعضا، وأن كلّ واحد منا وضع في حسبانه اعتبارات الآخر، لكن دون أن يعني ذلك أننا وصلنا إلى مرحلة فهم هذه الاعتبارات على حقيقتها لدى كل منا كالأسباب الاستراتيجية مثلا، أو الخلفيات الفكرية أو كل ما تعلق بالبواعث

الباطنية النفسية. وهذا يعني أيضا أن اللجوء إلى أمثلة الحمولة الإيتيقية، غير الإدراكوية. والمرتبطة بفكرة الاعتراف المتبادل، لم يعد يفترض تلك الفكرة ذات الطابع "الميتافيزيقي" ، والمتعلقة بالذاتية الحرة، المستقلة، التي بدورها لم تعد تفترض تلك الفكرة الخاصة بالتواصل الشفاف.

لنستنكف عن الحكم على أي باعث أو مصلحة سواء كنا سنقول عنها أنها خالصة، أو كنا سنقول عنها أنها أنانية أو أنها تنحو منحى استراتيجي (ما دام الأمر هنا لا يتعلق بمعرفة ما هي البواعث الحقيقية التي تدفع بهذه التحديدات نحو الوفاق البينذاتي). إذن نحن لا نفترض، حتى ولو كان ذلك على سبيل الافتراض المثالي، أية إرادة أخلاقية خيّرة مطلقة من قبل أولئك الذين أجبروا على الاعتراف المتبادل ببعضهم بعضا، الافتراض الوحيد الذي يمكننا تقديمه هنا هو أنهم قد تناقشوا فعلا.

لكن إذا ما تساءلنا عن ماهية شروط هذا الاعتراف، الذي يمارس كل يوم، والتي تستحق الاحترام بالمعنى الأخلاقي الكانطي الأكثر صرامة، فإننا قد نصبح مجبرين على الالتزام بافتراضات قوية قد تعرض الفيلسوف لاعتراضات ميتافيزيقية على طريقة دريدا. على أن افتراضات قوية، "ميتافيزيقية" من هذا النوع ليست مماثلة للافتراضات التداولية المتعلقة بالعقل التواصلي، التي ولجهة أنها محصورة في الممارسات المشخصة تحولت إلى افتراضات ظاهراتية لا تسمح بزجها تحت فكرة عقل عمل خالص.

وفي هذا الموضوع بالذات، يمكننا أن نتساءل حول ما إذا كان ذلك الفيلسوف غير المتوهم (الواقعي) سيقلع تماما عن الإيمان بتلك الفكرة متى وجد أنه، وعوض أن يباشر عملية تأسيس العقل بصفة إجمالية على الافتراضات الترنسندنتالية المتعلقة بالنقد المستمر، سيجد نفسه وهو يباشر عملية إعادة بناء معقولية دعاوى الوفاق قياسا بالحدوس اللغوية للعالم المعيش؟ إن التعارض الحالي بين آبل وهابرماز، يمكن أن يجد له تعبيرا مفصلا داخل حدود هذا البديل. فآبل يؤاخذ هابرماز على أنّه لا يضع في

حسبانه إلا تلك المصادر "التاريخية - العارضة" لعالم الحياة Lebenswelt بغرض إضاءة معنى الممارسة التواصلية دون أن يبيّن أن المعنى العقلي لهذه الممارسة مرتبط ارتباطا حميميا بافتراضات تتميّز بطابع شمولي غير سياقي، يؤهلها لأن ترسى وفق أسس فكرية. لذا، فالجدل سيتمحور من الآن فصاعدا حول التأسيس النهائي للعقل. وفق ثمة سيقوم في نهاية المطاف بفتح باب التساؤل حول الوضع التقليدي الذي تتميز به الفلسفة.

- 4 -

التأسيس النهائي للعقل

لقد حاولت عبر الملاحظات السابقة أن أظهر، وبخاصة في مجال المقال العادي، أن الرهان القائم حول دعاوى الفهم البينذاتي هو رهان إيتيقي يتعلق بالاعتراف المتبادل فيما بين المشاركين في التفاعل بطريقة تجعل معنى الممارسة التواصلية يتحدد وفق افتراض محوره المسؤولية، يبدو هو ذاته غير منخرط مباشرة في المصادرات المطلقة. إن الافتراضات التداولية للتواصل القائم في العالم المعيش لن تكون بالضرورة منسجمة مع التأمثلات القوية التي تضطلع بالمهمة الميتافيزيقية للأفكار المنظمة مثل: المعرفة المطلقة، الكمال الأخلاقي، والشفافية التواصلية. بل أن الأمر سيصبح أكثر واقعية فيما لو قمنا، كما فعل هابرماز، بإحلال مفهوم وظيفي محل مفهوم تحديدوي للتواصل، حيث نجد أن التواصل بالمعنى الحرفي للكلمة، ستحصر مهمته، في التنسيق بين الأفعال في مجال اللغة الطبيعية. لكن هذا لم يمنع هابرماز، وعبر عملية تشبه عملية التنضيد، من تطوير مفهوم للمناقشة يعمل على موضعة دعاوى الوفاق داخل السجل التأملي للمحاجة. وبيّن أن هذه الدعاوى الخاصة بالمناقشة هي أيضا تمثل جزءا لا يتجزأ من الحياة. فهي ليست حكرا على الفئات "العالمة" أو المثقفة.

إن الحقيقة والصلاحة ما انفكتا تأخذان أهمية متنامية حتى في مجال الاتصالات العادية ما دامت هذه الأخيرة مجبرة على التمدد فكريا عبر مقالات يفترض فيها استخدام الحجج. وعليه، ومن الآن فصاعدا، وإذا ما ظهرت دعوة إلى تكوين رأي عام معيّن، فإن ذلك لا يعني مجرد دعوة خالصة وبسيطة "لتجربة شاملة للحياة" بمعنى دلتاي، لكنه يعني معرفة اجتماعية فطرية، رسوبية تمت موضعتها في صيغة أقوال مأثورة أو أحكام أو بديهيات وكل الصيغ الحصيفة التي تفترض بأنها تلخص حسّا مشتركا،

فالانتقال من "الحس المشترك" إلى "الرأي العام" يفترض وقفة تأملية نوعية ناتجة عن ضرورة أن نستجلي فيما بيننا ما كنا ننظر إليه على أنه بديهي، إذ لا يكفي أن نفكر جميعنا الشيء ذاته حول بعض مظاهر الحياة. بل ينبغي أن يكون قد حصل بيننا تفاهم حول هذه الواقعة، بحيث لا يتحول الرأي المشترك إلى رأي عام إلا عبر اعتراف مشترك بهذه الاعتقادات المتقاسمة. لذا، فإن إخضاع مناقشة معيّنة لرائز الاختبار، ولو بطريقة خفية، يصير أمرا مطلوبا، فالحس المشترك لا يصبح رأيا عاما إلا من خلال اكتسابه لصفة "النقدية" وفق هذا المعنى، وهذه في الواقع سمة من سمات عالمنا المعيش المعقلن.

والحال أن اعتبارا من هذا القبيل هو دون أدنى شك ضروري لاستراتيجية آبل، كلما حاول إظهار أن العقل التواصلي لهابرماز لن يفهم فهما كافيا قياسا بالمصادر "التاريخية - العارضة" المفترضة لعالم الحياة، إنه واقع تحت رحمة الشروط الشكلية التي لا تتجاوز السياقات التي تنحو منحى طوباويا ضمن المزاعم المنادية بالصلاحة فحسب، بل إن هذا العقل يفلت أصلا من أية محاولة لنسبنته تنطلق من الاعتبار المتعلق بالأوضاع المحلية أو من أشكال الحياة الخاصة. هذه الشروط الشكلية - التصورية هي افتراضات شمولية لكل زعم للصلاحة. أكثر من ذلك، إنها الشروط المسبقة التي لا يمكننا بدونها مجرد توجيه النقد إلى مزاعم الصلاحة. فهابرماز كما يشرح آبل، "كان دائما يرفض، وبحجة الاستحالة وعدم الحاجة، ضرورة أي تأسيس نهائي يكون مقبولا قبليا لجهة الزعم الفلسفي بصلاحة المنطوقات الشمولية- التداولية المتعلقة بالافتراضات الضرورية للمناقشة الحجاجية". ومع ذلك يمكننا أن نتساءل:

هل في إمكان "المناقشة الحجاجية" التي يفترض أن تفهم بوصفها شكلا تأمليا للتواصل في العالم المعيش [...] وهل يتوجب عليها ليس اللجوء فحسب إلى المصادر التي تمت الإشارة إليها فيما سبق، والتي تنتمي إلى أشكال الحياة السوسيو- ثقافية، أم أنه

يتوجب عليها أيضا اللجوء إلى تلك المصادر التي تجعلها ممكنة أصلا بما هي مناقشة حجاجية وتستظهرها على أشكال التواصل في العالم المعيش (هذه الافتراضات يمكن التأكد منها تأمليا)؟ فهل يمكن، بل هل يتوجب مثلا على المناقشة الفلسفية التي صارت ممكنة منهجيا وتاريخيا بفضل التأمل النقدي حول الضرورة التاريخية لليقينيات التاريخية التي تشكل الصورة الخلفية (الإطار المرجعي) لكل أشكال الحياة السوسيو - ثقافية، إلى جانب تأويلها النسبوي للأشياء، أن تستدعي افتراضات جديدة بشكل متزامن مع ذلك؟ أي افتراضات للوفاق المتبادل وليس افتراضات تاريخية عارضة مع أنها شمولية دون أدنى جدال التي، وبما أنها تؤسس لامكانية الشك، وتعمل في الوقت ذاته على تكوين التأسيس الفلسفي، النهائي لمزاعم الصلاحة، فإنها ستتجاوز مبدئيا المصادر النسبية لأشكال الحياة السوسيو - ثقافية التي ينظر إليها بهذا المعنى على أنها ترنسندنتالية[1].

ويمكننا أن نتساءل هنا لماذا نجد أن "افتراضات الوفاق المتبادل" التي ألمح إليها آبل هي افتراضات "شمولية دون أدنى جدال"؟ على كل يمكننا أن نلخص برهنة كارل أوتو آبل، بهذا المعنى، كما يلي:

- بداية، لا بدّ أن نشير أن "العقل" الذي ينبغي أن يكون موضوع تأسيس نهائي اليوم هو بالطبع "العقل التواصلي" الذي يتحدث عنه هابرماز كما تصوره، وكما سعى إلى إعادة بناء هيكلته الأساسية قياسا بمزاعم الصلاحة الموافقة لنماذج نوعية من التعابير الإشكالية والأقوال الحجاجية. وقد تمّ التمييز بين مزاعم الصلاحة هذه انطلاقا من: الحقيقة الإدراكوية (Wahrheit) الصحة المعيارية .(Richtigkeit) الأصالة التقديرية والتعبير

(1) K.O. Appel, *Normative Begründung der "kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalprogmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas Zu denken,* Francfort - sur - le - main, Suhrkamp, 1989; trad. M Charière, Penser avec Hebermas contre Habermas, Paris, Ed de l'eclat, 1990.

الصادق (Anthentizität وWahrhaftigkeit). وتحت عنوان الافتراض العام لمعقولية منطوقية معيّنة (Verständlichkeit) الملبي حصرا لمعايير شكلية ونحوية (Regelrechtigkeit) ورمزية (Wohlgeformtheit) خاصة بالتفسير، أي تفسير[2].

- وفي خطوة مكملة، سيستغرب آبل كيف أن هابرماز لم يفهم هذه الهيكلية الأساسية للعقلنة التواصلية - الحجاجية بما هي نقطة أرخميدس Archimède بالنسبة لأي تأسيس نهائي للعقل.

من هنا أيضا، فيما أعتقد، عنوان كتابه الذي يحدد إسهامه النقدي: **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز!** وقد كان هابرماز ذاته قد استخدم هذه الصياغة بخصوص هيدغر - إذ يكفي الاطلاع عليه لفهم سبب ارتياب آبل في أن هابرماز قد انتكس وعاود السقوط في تاريخانية هيدغر. على أن نقد آبل هنا ينصب على نوع معيّن من أشكال الواقعية أو الطبيعانية (النزعة الطبيعية Naturalisme) وذلك عبر تشهيره بالطريقة التي خلط بها هابرماز بين إشكاليتين متمايزتين: إشكالية التكون والصلاحة، وإشكالية تشكيل (معنى المنطوقات) وتبرير (مزاعم الصلاحة): "فمن جهة، يبدو أن هابرماز، وجد في مبدأ المناقشة (وأعني بذلك نظرية [...] المزاعم الأربع لصلاحة المناقشة [...]" نقطة أرخميدس "للتأسيس النهائي للفلسفة [...] في المستوى التداولي - الترنسندنتالي [...] مع ذلك فهو لم يستخدم هذا الاكتشاف استخداما مناسبا من جهة ثانية، ذلك أنه (وبسبب خوفه من فقدان اتصاله بالممارسة القائمة في العالم المعيش بوصفها القاعدة المادية للفلسفة) حاول أن يعيد إلى مصادر التواصل الخاصة بالعالم المعيش ليس مسألة تشكيل المعنى القصدي (وهنا أجد نفسي على وفاق معه) ولكن أيضا مسألة تبرير الصلاحة [...] وعلى كل يمكننا الحديث هنا عن طبيعانية بناءوية

(2) J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns,* t.I, Francfort - sur-le-Main, Suhrkamp,1983 (2e éd); trad; J. M. Ferry, *Théorie de l'agir communicationnel,* t. I, Paris, Fayard, 1987 (Voir le tableau, Paris, P. 39).

لتبرير الصلاحة"[3].

- ثالثا: يرى آبل أن موارد العالم المعيش التي ينوي هابرماز الرجوع إليها حصريا لتفسير العقلنة الكامنة في الدعاوى الحجاجية، يمكنها أن تضع في حسبانها الشروط الاصطناعية، التاريخية والعارضة، المتعلقة بالإنتاج وبالاعتراف بمزاعم الصلاحة. مع إغفالها للشروط التصورية الشاملة والضرورية لكل مناقشة ممكنة بصفة عامة. فالأمر هنا يتعلق "بالمعايير الشاملة التداولية للمحاجة العقلية". ثم إنّ آبل يرى بأن شروط التواصل الترنسندنتالية هذه ضرورية ولا يمكن مجاوزتها، في حين نجد أن في إمكان هابرماز، وباللجوء إلى تحليل العالم المعيش، يمكنه توضيح الشروط الملموسة لإرساء إيتيقا حديثة للمناقشة، لكن "وحتى نتمكن من إرساء المبدأ الشكلي والإجرائي لإيتيقا المناقشة [...] ينبغي [...] توافر تأسيس نهائي تداولي- ترنسندنتالي لا يستعين فحسب بموارد العالم المعيش، التي وضعت موضع تساؤل من قبل الأنوار، وإنما الاستعانة أيضا بافتراضات المحاجة التي عملت على استعادة التساؤل العقلي، والتي، ولهذا السبب بالذات لا يمكن الاعتراض عليها عقليا"[4].

إذن، ما الذي نعنيه "بافتراضات المحاجة"؟ إنها تعني الشروط الشكلية التي لا يمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، بل إن أثرها سيتجاوز، في نهاية المطاف، الافتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميّزة للصلاحة. هذان المستويان من الافتراضات الضرورية شكليا تمت بلورتهما من قبل هابرماز، أما تلك المتعلقة بآبل، بشكل خاص، فتتموقع في المستوى الثالث.

المستوى الأول هو مستوى الافتراضات الانطولوجية، فإذا ما لاحظت في سياق منطوق معين واقعة ما، فإنني أفترض وجود عالم موضوعي.

(3) K. O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, P.42.

(4) Ibid, P,26 (Souligné par moi).

وعندما أفصح عن شعور معيّن، فإنني افترض وجود عالم ذاتي خاص أو أكثر من ذلك، إذا ما راعيت معيارا ما، فإنني وجود عالم اجتماعي.

المستوى الثاني، وهو أكثر شمولا، هو مستوى الافتراضات الأكسيولوجية (أو القيمية) التي يمكن للتأمل أن يبلغها من خلال ممارسته لتجربة "التناقضات التداولية" أو الأدائية: إذ توجد بعض الأشياء لا يمكنني لا تأكيدها ولا نفيها في مستوى منطوقاتي دون أن أناقض هذه المنطوقات ذاتها، ولا داعي لأذكر بالمفارقة القائمة حول الكاذب و(المخادع) أو حول الريبي أيضا. فمع الأول يمكننا تحصيل تجربة حول افتراض محتوم يتعلق بالصدق، ومع الثاني يمكننا تحصيل تجربة حول افتراض محتوم يتعلق بالحقيقة تحت طائلة إلغاء إمكانية حصول المعنى، وفي المحصلة إلغاء حق المناقشة. إذ لا ينبغي علينا أن نفرض أنطولوجيا، وجود موجودات كالعالم، الأنا، الآخر، اللغة فحسب، وزيادة على ذلك، ينبغي علينا أن نصطلح ترنسندنتاليا بقيم من مثل الصدق المنظور إليه في أفق تعبيرات محددة، ومن مثل الحقيقة التي نظر إليها بما هي تأكيدات، والصحة المنشودة بما هي أوامر. . .إلخ.

وهنا يمكننا أن نشير إلى أننا أمام أساس وطيد Fondamentum inconcussuon "فكل المرشحين إلى مرتبة المنطوقات التداولية-الشاملة بالمعنى الدقيق للكلمة ينبغي أن يخضعوا لاختبار معيّن لمعرفة ما إذا كان سيتم دحضهم دون أن يترتب عن ذلك أي تناقض أدائي [. . .] فإذا ما تعذر ذلك فإننا سنجد أنفسنا في مواجهة منطوق تداولي-ترنسندنتالي يمتلك تأسيسا نهائيا، بما أنّه لا يمكن تخطيه في أية محاجة"[5].

المستوى الثالث هو مستوى الافتراضات الترنسندنتالية-التداولية بالمعنى الضيّق للكلمة. إنّه المستوى الأساس حقّا، ذلك أنه يسمح بتأسيس مبدأ قابلية الخطأ ذاته عبر تحديده للشروط الشكلية لأية ممارسة ممكنة مما يسميه البوبريون (Poppériens) (نسبة إلى كارل بوبر) "النقد الدائم". ففي

---

(5) Ibid, P.30

مواجهة هانز ألبير Hans Albert، حاول أن يظهر بهذا الخصوص أن مبدأ النقد الدائم لا يمكنه أن يناقض مبدأ التأسيس النهائي بما أن مبدأ النقد الدائم، وهو المبدأ السائد في "المجتمعات المتفتحة أو المفتوحة"، يتوجب عليه أن يكتفي هو ذاته بالتأمل الترنسندنتالي حتى يتمكن من فهم ما من شأنه أن يشكل إمكانيته الخاصة: كالمعايير المتعلقة بالمحاجة[6]. هنا أيضا نجد أنفسنا أمام محك التجربة القائمة داخل التناقض الأدائي، وذلك منذ أن أمكننا تصور أن خلاصة الشروط التداولية الشكلية التي لولاها ما أمكن ممارسة النقد، لا يمكن تزويرها (أو تدليسها) دون أن يستعين هذا التزوير التدليس؟ ذاته بالشروط المفصح عنها، وهي إجمالا شروط تتمحور حول المحاجة. لقد كان هدف آبل تأسيس العقل في هذا المستوى النهائي حيث تتجلى شروط إمكانية التزوير (التدليس) ذاته. هنا أيضا، وعلى النقيض مما يرى هابرماز ومعه بيرس، سيلارز Sellars، بوبر، ألبير فإن هذه المنطوقات الترنسندنتالية هي، مبدئيا، غير قابلة للتزوير (للتدليس) عند النظر إليها بما هي منطوقات تجريبية. بهذا المعنى فهي غير معصومة من الوقوع في الخطأ[7].

"وفي المحصلة، يمكننا القول إن مبدأ المناقشة [...] هو افتراض ترنسندنتالي لمبدأ التزوير (التدليس). ففي أحسن الحالات (كما هي الحال بالنسبة لكل نظرية أو منطوق صادر عن الكائنات البشرية إذا ما قمنا

(6) K. O. Apel, «La question de la fondation ultime de la raison», *Critique*, nº 413 oct 1981. Voir à ce sujet J. M. Ferry Habermas, *L'éthique et de la communication, Paris*, P.U.F., 1987, III, chap. X, «Ethique et communauté. Les fondements de l'éthique et la discussion avec Apel, Popper et Albert», P. 495 - 520.

(7) أنظر في هذا المعنى:
W. Kuhlmann, "Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft", *Zeitschrift Für philosophische Forschung*, 40, 1986, P. 224-234.
حيث يؤكد كوهلمان وجود اختلاف أساس بين مختلف المراتب المنطوقية وبخاصة بين المنطوقات التجريبية والمنطوقات الترنسندنتالية. فالمنطوقات الأولى منسجمة مع التحفظ المتعلق بقابلية الخطأ في حين أن المنطوقات الثانية تتمحور حول حدود معنى هذا التحفظ المتعلق بقابلية الخطأ، بحيث يدفعنا ذلك إلى التفكير فيها (حسب معناها) وكأنها غير قابلة للخطأ.

بتبسيط المسألة) يمكن أن يجليه بطريقة معينة أو غير مكتملة. لكن إذا ما نظرنا إلى هذا المبدأ، أي مبدأ المناقشة بما هو شرط المعنى التداولي-الترنسندنتالي لمبدأ التزوير (التدليس) (ومن ثمة مبدأ القابلية للخطأ)، فإننا نجد بأنه غير قابل للتحقق تجريبيا، غير قابل للتزوير (للتدليس)، وغير قابل للخطأ حتى لو كان ذلك مثلا في مستوى خالص أو (ميتا-مستوى Méta-Niveau) يتمحور حول التحفظ المتعلق بالقابلية للخطأ. ذلك أنه، وفي هذا المستوى الخالص، نجد أن العلاقة بين الشروط التداولية تبقى دون تغيير يذكر[8].

أخيرا، فإن آبل يدعم وجهة النظر القائلة بأن المنطوقات الترنسندنتالية المتمحورة حول التأسيس النهائي غير قابلة للتزوير (للتدليس) تجريبيا، لكن هل هي كذلك "ترنسندنتاليا"؟ الظاهر أن آبل أيضا يدّعي مجاوزة الصورة التي توجد عليها ما يسمى بفلسفات الشعور (Conscience) من ديكارت Descartes إلى هوسرل Husserl حيث تؤسس الحقيقة الفلسفية في نهاية المطاف على شعور بالبداهة. بل إن هذا الشعور ذاته، هو من يعود إليه الفضل، فالتنبيه إلى أهمية ذلك العنصر المتضمن في سيميوطيقا أو سيميائيات Sémiotique بيرس، والذي "بتحويل" الفلسفة الترنسندنتالية وفق قواعد تداولية تمنح الأولوية (أو الأسبقية) ليس إلى الشعور أو الذات، ولكن إلى اللغة وإلى التواصل. من هنا، ودون أن يعود إلى الحديث عن استحالة وجود تزوير (تدليس) تجريبي يمكن لآبل أن يطرح بموجبه تحفظا متعلقا بقابلية الخطأ لدى منطوقاته الترنسندنتالية ذاتها، وذلك عبر تصوره لإمكانية قيام تزوير (تدليس) منهجي حتى ولو كان ذلك من الناحية المبدئية فقط، مع أنه يتبنى موقفا صارما، إن لم نقل قاسيا، حول هذه النقطة، وقد سبق ورأينا بأنه يجعل من افتراضات المحاجة افتراضات أكيدة. إن ما يطالب به آبل هو أن يتم الاعتراف، على أقل تقدير، بالاختلاف الموجود بين وضع المنطوقات التجريبية أو العلمية من جهة، والمنطوقات

(8) K. O. Apel, Penser avec Habermas contre Habermas. P. 29.

الترنسندنتالية بالمعنى الدقيق للكلمة من جهة أخرى. وحتى إذا ما أمكن "تزوير" (تدليس) هذه الأخيرة تجريبيا (مع أن تزويرا (تدليسا) من هذا القبيل لم يتوضح حتى الآن بالشكل الكافي) فإنه يبقى هناك حقّ مقاومة هذا الاختزال- طبيعانيا كان أم تاريخانيا - من الصلاحة على التصنع. وهنا أيضا نجد أن آبل يرفض توجه هابرماز نحو تاريخانية هيدغر بأن سجل ضده حقّ "الاختلاف الترنسندنتالي" الذي لا تعترف به وجهة النظر المتعلقة بالاختلاف الأنطولوجي.

إن ذلك الترحيل لكل مصادر الوفاق المتبادل على الواجهة الخلفية للعالم المعيش الذي يغلب عليه الطابع الملموس دائما (أو "Je unsrig") حسب تعبير هيدغرهو، فيما أستطيع أن أحكم، ما يكيّف سياقية هابرماز، وتاريخانيته، وجواز مبدأ الشروط الضرورية للتواصل، ومن ثمة إمكان جواز الأقوال الحجاجية التي ما أمكن تصور ضرورتها ظاهريا، وصلاحتها شموليا، إلّا لأنها لم تفصح إلى حد الآن عن أي بديل يذكر [...] ففي أفق التداولية الترنسندنتالية، ينبغي، بداهة، التساؤل حول الكيفية التي تمكننا من مباشرة التحقق التجريبي المزعوم للافتراضات المفصح عنها في مبدأ المناقشة المتعلقة بمفاهيم من مثل "التحقق" (مرورا بالمحاولة المتعلقة بالتزوير (بالتدليس)). ذلك أنه، وحتى إذا ما أمكن تزويرها (تدليسها)، فإنه ينبغي عليها في الوقت ذاته، أن تتأكد بما هي افتراضات تداولية-ترنسندتالية للتزوير(للتقليد). وإذ ذاك سنجد أن الأمر يتعلق، وفي أحسن الحالات، بتوضيح معنى الافتراضات. مع ذلك ينبغي مراعاة أن توضع حقيقة الافتراضات هي بدورها موضع افتراض، بحيث يتم الإبقاء في نهاية المطاف على الاختلاف الترنسندنتالي بين الافتراضات الخاضعة للتحقق التجريبي وبين المنطوقات المتمفصلة حول الافتراضات الخاصة بالتحقق[9].

وعليه يمكننا أن نعترض على الطموح الخاص بتأسيس نهائي بحجة

(9) Ibid. P, 13.

تاريخية - راديكالية هدفها التأكيد على أن افتراضات المناقشة لم يتم الإفصاح عنها إطلاقا إلّا بمقتضى شروط معيّنة لما يشبه الفهم المسبق للحقيقة، للغة، وللعقل. . .إلخ. فهم مسبق لا يمكننا بلوغه في الواقع، لا اليوم ولا في قريب، ما يجعل أي زعم لتأسيس نهائي للعقل غير محتمل. إنه يناقض الشعور بالتناهي الذي يمثل في الوقت ذاته شعورنا بالتاريخانية التي انهممت بها الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية Phénoménologie herméneutique لهيدغر، والهيرمينوطيقا الفلسفية Herméneutique philosophique لغادامير.

على أن هذا الاعتراض لم يزعزع آبل إطلاقا، فقد نظر إليه بما هو اعتراض مفرغ، فضد الطابع اليقيني للمنطوقات الترنسندنتالية، الذي اضطلع به آبل، لا يمكنه إلّا أن يبلغ ما يشبه القانون الشكلي بطريقة هي أقرب ما يكون إلى التغريم، والذي لا يمكنه ماهويا، أن يستند موضوعيا، إلى شيء آخر سوى ما قد يكون مجاوزا لما يمكن التفكير فيه، مع الإشارة هنا إلى أن متعذر التفكير فيه Impensable هذا لا يمكننا أن نصفه حاليا إلّا بأنه واقعة سجالية افتراضيا، أي أنها قادرة على تزوير (تدليس) المنطوقات الترنسندنتالية المتطابقة مع بداهاتنا المنطقية التأملية الأكثر ضرورة، وهذا ما سيجعل "حجة الخصوصية" عند آبل تأخذ صفة مالا معنى له.

فالاعتراضات الأخرى [. . .] ترتكز إلى الحجة [. . .] المنشودة بكثرة اليوم وهي حجة الخصوصية، حجة تبدو أقرب ما تكون إلى الاعتراض: ربما لأن كل افتراضات المحاجة التي نجد أنفسنا مضطرين حاليا للنظر إليها وكأنها دون أفق بديل، ومن ثمة تصبح بهذا المعنى ضرورية، ليست جاهزة بالمعنى الدقيق للكلمة شموليا وإنما ستظهر في نهاية المطاف غير ضرورية، بل يمكن تعويضها أصلا. وهنا أود أن أقدم التوضيح التالي فيما يخص هذه الأخيرة:

في الواقع قد أقر لهذه الحجة بشرعية مبدئية، إلّا أنّ هذه الشرعية تبقى خفية مراعاة للافتراضات الفئوية لفهمنا للعالم [. . .] فإذا ما حاولنا التفكير أيضا في هذه الافتراضات بما هي افتراضات قابلة

للتزوير (للتدليس)، فإننا سنصبح في وضع يتعذر علينا فيه إعطاء معنى لمفهوم التزوير (التدليس)، ومن ثمة لاستبدال الافتراضات المسلم بها في مجال الخيال.

على كلّ أعتقد أنه في إمكاننا إظهار القصور التأملي في حجة الخصوصية بكل وضوح، كما هي الحال بالنسبة لأغلب الاعتراضات القائمة ضد التأسيس النهائي التأملي. هذه الحجة لا يمكن إشهارها دون أن يؤدي ذلك إلى إنتاج منطوق فلسفي يتضمن هو ذاته زعما بالصلاحة الشاملة للمنطوقات الفلسفية تحديدا[10].

هذا الجدل معقد للغاية، بدليل أنه من السهولة بمكان خلط مجمل أوراقه. ففيما يخص الفرضية التي دافع عنها آبل، فإننا نكتشف فيها نوعا من التردد حول النقطة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان التأسيس النهائي للعقل يمكنه أن يتحول هو ذاته إلى تأسيس نهائي للفلسفة، أو بالأحرى يتحول إلى تأسيس للعقل المسمى "بالتواصلي"، عقل حتى وإن كان متجسدا داخل الرموز، ومستحضرا داخل التاريخ، فهو مقيم داخل الممارسات العادية للوفاق بين الفاعلين الاجتماعيين. من هنا، فإن آبل يعتقد أنه إذا ما أمكن لزعمه المتعلق بالتأسيس النهائي أن يتجاوز، وبشكل محدد، العقل النقدي الذي يمثل ميزة الفلسفة الأساسية، فإنه ملزم بإظهار النقاط التالية حصرا:

أولا: أن يظهر أن منطوق الافتراضات الشاملة للعقل النقدي إجمالا يغطي منطوق الشروط المتعلقة بالعقل العملي.

ثانيا: أن تقوم هذه المنطوقات الترنسندنتالية، التي تبدو ظاهريا أنها مقبولة في مستوى العقل العملي، بإدماج هذه الأخيرة في مجال العقل التواصلي.

إذ ينبغي أن تظهر هنا، عبر تعابير أخرى، أن الشروط الترنسندنتالية- الشاملة للنقد، أي تلك الافتراضات الضرورية ترنسندنتاليا لمبدأ قابلية

(10) Ibid, P. 51-52.

الخطأ هي في الوقت ذاته الافتراضات النهائية لمعنى الممارسة اليومية الموجودة في عالم الحياة. فالصعوبة هنا تتمثل في تثبيت تدفق المعنى بين رهانات المنافسات المتخصصة، المخصصة لجماعة تواصلية متعالمة بمعنى بيرس، وبين رهانات المشاورات وأنواع المحاجة في مجال المقال العادي. على أنني، ومن خلال إثارتي لهذه النقطة، فإنني أقصد الاعتراض - الذي صار كلاسيا - على التباين بين "ألعاب اللغة" أو "أشكال الحياة" (كما هي الحال عند فيتغنشتين)، أو على التفرقة بين "مراتب العدالة" (كما هي عند م. ڤالزر M. Walzer)، أو بطريقة أكثر ڤيبرية، الاعتراض على المفاضلة بين "مراتب القيم"، "أنساق النشاط" و"أنظمة الصلاحة" المناسبة لها، وباختصار كلّ ما يمكننا أن نأخذه كسند للاعتراض على أية بنية تعددية، متميزة، إن لم نقل تنازعية ومقسمة لمجتمعاتنا المعاصرة، والتي يبدو أنها تناقض المثال الهوياتي "للجماعة"، إن النقطة التي أقصدها هنا وبالتحديد هي ذلك التناسب التداولي لرهانات العقلنة بين المناقشات التي تدار وفق النماذج المختلفة "للجماعات التواصلية": لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هنا هو: هل يمكننا فهم رهانات المناقشة هذه، وأساسا وفق المعنى ذاته، حسب الجماعة المقصودة: هل هي الجماعة المتعالمة أم هي الجماعة الاجتماعية. ومن الواضح أن آبل مازال متمسكا في هذا الإطار، وعلى نطاق واسع، بالأنموذج النقدوي للجماعة المتعالمة الذي وضعه بيرس ورد ده بوبر فيما بعد.

من هنا، فإن بلوغ الحقيقة سيصبح الرهان التداولي الأساس، حتى ولو قمنا بمد هذا التوجه إلى كل الطيف الخاص بالمظاهر التفاضلية للصلاحة كالحقيقة الإدراكوية، والصحة المعيارية، والأصالة التقديروية وصدقية التعبير التي أمكن لهابرماز أن يرسم لوحتها في إطار الهيكلية الأساسية لتداوليته الشكلية، حتى ولو كنا في هذه الحالة أيضا نخاطر بحجب رهان تداولي أكثر أهمية الذي، وبمعزل عن المظاهر المتعلقة بالحقيقة، الصحة، الأصالة، الصدقية (وإجمالا بكل ما يمكن أن يظهر في السجل الإدراكوي

لمزاعم الصلاحة) هو تحديدا الرهان الإيتيقي الأساس للاعتراف المتبادل بين الأشخاص، والذي تم تفكيره عبر الوساطة النوعية المتعلقة بمناقشة القضايا الصادرة عن هذا الطرف أو ذاك. في هذه الحالة نجد أن العقل - وأقصد العقل المنضوي تحت إيتيقا المناقشة - لن يتهاون في تأسيس ذاته بذاته وبخاصة بالنسبة لافتراضات الصلاحة بالصيغ التفاضلية للمنطوقات أو التعابير الاشكالية، وتحت ستار الحجة - المحك الخاصة "بالتناقض التداولي" - هذا الأمر لا يعني بأي حال تأسيس إيتيقا المناقشة في معناها الأكثر عمقا، بل قد يعني تأسيس شروط الصلاحة بشكل نهائي وليس شروط الاعتراف.

بيد أنه يبدو لي أن نقطة الانهمام المحورية بالنسبة لهابرماز هي تلك الظاهرة الإيتيقية الأساسية المتعلقة بشروط الاعتراف المتبادل، وذلك عبر تحليل لإعادة بناء حدوسنا اللغوية في العالم المعيش. من هنا يفترض أن نباشر عملية البحث عن العقل، أو على الأقل نوعا معينا من العقل يزمع هابرماز، نكاية في آبل، وضد التوجه الترنسندنتالوي للتأسيس النهائي، أن يعترف له بأولية أنطولوجية لعالم الحياة على عالم الحياة كما هو، ومن ثمة أن يعطي الأولية لإعادة البناء التداولي الفينومينولوجي على التأسيس التداولي - الترنسندنتالي.

فعندما ننظر بجدية إلى الأولية الأنطو- أنطولوجية Ontico-Ontologique لعالم الحياة، فإنه ينتج عن ذلك "الحس المشترك" المتمثل أساسا في أنها، أي الفلسفة، تتقن عدّة لغات، كاللغة المستخدمة في عالم الحياة مثلها في ذلك مثل اللغات الخاصة لثقافات الخبراء التي تم تمييزها أصلا انطلاقا من عالم الحياة. والحاصل أن الفلسفة - مثلها في ذلك مثل النقد الأدبي ونقد الفن - تحتفظ لنفسها بمدخل إلى اللغة غير الاعتيادية الخاصة بالشعر. وتأسيسا على هذه الفضيلة النوعية يمكننا التخلي دونما صعوبة تذكر عن الزعم بتأسيس عالم الحياة والموروث أصلا عن الفلسفة

الترنسندنتالية. كما أنه، وعوض تأسيس عالم الحياة في التكوين الأصلي للذاتية الأدائية، أو في حادثة تتعلق بتأويل استباقي بشكل كلي للعالم، فإن الفلسفة يمكنها الآن أن تركز على إعادة بناء المعرفة المشكلة لخلفيتها، والمرتبطة بحدوسنا اللغوية(11).

فما دلالة "دونما أدنى هم". إذن أن الفلسفة يمكنها دونما أدنى هم العدول عن مسألة التأسيس النهائي، أو بمعنى آخر العدول عن عنصر الفلسفة الترنسندنتالية لجهة إعادة بناء المعرفة الضمنية المرتبطة بحدوس أخلاقية متجذرة في "حدوسنا اللغوية". إن آبل يرى، وهو محق في ذلك، أن هابرماز يتمسك، وبشكل صارم، بدعامة التجربة المعيشة بغرض إعادة بناء العقلنة الخاصة بالممارسة العملية. أكثر من ذلك، إنه يود استكشاف أرضية عالم الحياة (أو المعرفة الضمنية المشكلة لخلفيتها و المرتبطة بحدوسنا اللغوية) بدلا من التوجه للبحث عن الأساس ضمن إطار أدائي تكويني، والتي سواء تجلت في أنا ترنسندنتالي أو في حدث تاريخي فإنها تقوم بوصل الحدود المنهجية لهذه المعرفة، بذلك التناهي الأنطولوجي المتعلق بوعي الذات لذاتها. أو بذلك الفهم المتمحور حول العالم. لكن يمكن أن يكون هذا السبب كافيا للاعتراض على الأساس "الآبلي" بخصوص "ما هو قبلي لدى جماعة تواصلية" معينة، والذي تم التفكير فيه بما هو "مبدأ حجاجي". بيد أنّ هابرماز، ومع أنه لا يعترض على أي مبدأ قبلي تواصلي من هذا القبيل، فإنه يرفض بالمقابل أن يجعل منه أساسا نهائيا بما أنه ينظر إليه على أنه عديم الجدوى ومستحيل في الوقت ذاته.

فهو سيكون مستحيلا إذا ما اكتفى، أي الأساس النهائي، بحصر ذاته داخل منطوق معين بعينه، سواء كان هذا المنطوق ترنسندنتاليا أم لا، لأننا حينئذ سنكون مجبرين على تفكيره بما هو قابل للنقد. ومن ثمة بما هو قابل

(11) J. Habermas, "Edmund Husserl, Über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft" *Texte und Kontexte*, Francfort - Sur - Le - Main, Suhrkamp, 1991, P. 41.

للوقوع في الخطأ في النهاية، إذ، وحتى إذا لم يكن في مقدورنا تصور تزوير (تدليس) ما لهذا المنطوق، فإنه ينبغي علينا أن نفكر في قابليته للخطأ[12].

صحيح أن آبل يعتقد بأن القابلية للخطأ أو القابلية للتزوير (التدليس)

---

(12) لتوضيح الخلاف القائم بين "إذا تصور تزوير (تدليس) منطوق معيّن و أن "أفكر قابليته للخطأ"، سأميز هنا بين حجة شكلية وحجة جوهرية. أما الحجة الشكلية فتنطلق من الفكرة التي مؤداها أن تزوير (تدليس) منطوق معيّن يستوجب عناصر أو مطالب ثلاثة:

1- مطلب منطقي: وأساسه أن أي تفنيد ينبغي أن يستند إلى حجة -2- مطلب تداولي: وخلاصته أنه ينبغي أن تتم المصادقة على هذه الحجة التفنيدية من قبل إجراء محوره المناقشة- .3- مطلب أنطولوجي: مفاده أن هذه المناقشة ينبغي أن تتم في مجال اللغة الطبيعية، هكذا نتصور حدسيا شروط قيام تزوير (تدليس) معيّن. بيد أننا نعتقد أن هذه الشروط التي نقرها حدسيا، غير مدرجة تحليليا داخل النطاق الأوسع لمفهوم القابلية للخطأ، إذ وبموجب عملية تركيبية، وليس تحليلية، للفهم تقدم بتفكير قابلية الخطأ ذات الصلة بالشروط المنطقية، التداولية والانطولوجية للتزوير (للتدليس). مع ذلك، ففي إمكاننا تفكير مبدأ قابلية الخطأ في حد ذاته بما هو يحيل على واقعة أن كل منطوق يمكن التأثير عليه فيما يخص زعمه للحقيقة دونما أدنى حاجة إلى تحديد إضافي لهذا الفكر بالمطالب التي سيبرزها التأمل باسم شروط التزوير (التدليس) (المنطقية، التداولية، والأنطولوجية). وأما الحجة الجوهرية فتنطلق من فكرة مفادها أنه ليس هناك أي تناقض أدائي في الاعتراض محاجيا من أن تشكل معايير المحاجة (بالمعنى التداولي) الافتراض الذي لا يمكن مجاوزته بالنسبة للعقل. فمن جهة، نجد أن مجرد استخدامي للحجج بغرض الاعتراض على الأساس المشكل للمحاجة لا يعني بتاتا أنني مجبر على المحاجة بغرض الاعتراض على هذا الأساس. ومن جهة ثانية، فإن مجرد الشعور (وهو شعور حقيق) بأنني مجبر على المحاجة لدحض المنطوق القراروي، ما بعد النقدي (الميتانقدي)، الذي يقوم بنسبة شروط التزوير (التدليس) والافتراض النهائي، المتعلقة بممارسة النقد، إلى معايير المحاجة. وهذا يعني فيما يعني، أن هذه المعايير تموقع الحد الحالي لكفاءتي النقدية، بما أن ذات عاقلة وسط ذوات أخرى، والتي يمكنها ظاهريا، في الزمان والمكان ذاته أن تعيد التجربة ذاتها، لكن هذا لا يعني أن معايير المحاجة هذه تعمل على موقعة الحد الترنسندنتالي للعقل بصفة عامة ما عدا إظهار:

1- إن مفهوم العقل إجمالا ليس، ولن يمكنه أن يكون سوى تأملا ذاتيا مطلقا لتجربتنا المشتركة في ممارسة النقد.

2- أن هذا التأمل الذاتي المطلق للذوات العاقلة داخل إطار البينذاتية ليس مصادرة فوقية من أجل فلسفة ترنسندنتالية "تم تحويلها" إلى نتائج للمنعرجات ما بعد الميتافيزيقية للهرمينوطيقا، للألسنية وللتداولية. مع ذلك فالحاصل أنه، ومهما يكن مضمون هذه الحجة الأكثر جوهرية، ومهما تكن قوة تفنيدها المنطقية منظورا إليها من زاوية الرقابة الدلالية لصلاحتها، فإن هدفها الأدائي الوحيد هو خلق حالة أمر واقع تداولية تكتسي قيمة سجالية قياسا بسياج التأمل الذاتي لافتراضات المناقشة.

هذه لا يمكن حتى مجرد التفكير فيها عقليا لأنها تتعلق ظاهريا بالشروط العامة للتزوير (للتدليس). إلّا أن فكرة الشروط العامة للتزوير (للتدليس)، أو بتعبير آخر فكرة قيام نقد ممكن بصفة عامة ليس بأكثر معنى (كما أوضح ذلك هيجل Hegel) من فكرة الشروط الخاصة بحصول معرفة ممكنة، هذا في الوقت الذي لا يمكننا أن نتصور فيه وجود زعم بالتأسيس النهائي لا يفترض قيام معرفة محورها العقل بشكل عام. لكن ما معنى قولنا "العقل بشكل عام"، إن لم يكن إضفاء صفة الإطلاقية على تجربتنا - المنبعثة هي ذاتها - من العقل.

إذن، سيكون من المستحيل قيام تأسيس نهائي للعقل، وبالمحصلة سيكون عديم الجدوى أيضا بداية، لأن ذلك لا يقدم لنا أية إضافة فيما يخص البنية الفعلية للعقلنة العملية، ومن ثمة فهو لا يتوفر على أية مقاربة استكشافية تهدف إلى إعادة بناء هيكلية عالم الحياة. وثانيا، وهو أمر في غاية الأهمية، لأن الضرورة الترنسندنتالية للافتراضات النهائية للمحاجة التي تمت مباشرتها وفق الإجراءات الخاصة بالمناقشات لا يمكنها البتة إرساء إلتزام أخلاقي لإيتيقا المناقشة. بل، وحتى لو سلمنا بأن الفيلسوف يمتلك إمكانية أن يبين لنا بأنه يتعذر علينا، عقليا، الاعتراض على مبدأ المحاجة دون أن نكون مجبرين على افتراضه، هذا التناقض الأدائي الذي هو عند آبل بمثابة مجاوزة للحجة أو نوع من الميتا-حجيّة Métaargument لصالح المحاجة ذاتها، لا يمكنه أن يثبت لماذا ينبغي علينا أن نكون عقليين. وهذا ما يبينه هابرماز بقوله: "الواقع أن فلسفة ما بعد ميتافيزيقية معينة لا يمكنها أن تحمل إجابة عن السؤال [...] لماذا ينبغي أن نكون أخلاقيين؟"[13]. للإجابة عن هذا السؤال قام هابرماز بالإدلاء بتعليق ما يزال موضع سخط من قبل آبل، حيث يعتقد أن هابرماز، وبتعليقه هذا، يتجه حثيثا إلى تعويم أهمية الفلسفة داخل المكاسب العلمية للأنوار. وهذه هي الكلمات التي

(13) J. Habermas, "Transzendenz vou innen, Transzendenz ins diesseits", *Texte und kontexte,* P.144. "Tatsächlich Kann eine postmetaphysisch denkende Philosophie die Frage [...], Warum überhaupt moralisch Zu sein? - nicht beantworten."

كانت سببا في هذا :

إن استمساكنا بمطلب تأسيس نهائي للإيتيقا بحجة ملاءمتها المحتملة للعالم المعيش هو أيضا مطلب عديم الجدوى. فالحدوس الأخلاقية اليومية ليست في حاجة البتة لأنوار الفلاسفة، بل يبدو أن الفهم الذاتي للفلسفة ذاته بما هو سلوك علاجي على نحو ما باشره فيتغنشتين، هو في هذه الحالة، واستثنائيا، في مكانه الطبيعي بكل ما في الكلمة من معنى. والواقع أننا نلاحظ أن الإيتيقا الفلسفية ذات الوظيفة التنويرية، وعند سماحها بتبديد أنواع اللبس التي أدخلتها هي ذاتها في وعي الإنسان المثقف، عندئذ فقط، نجد أن الريبية الأكسيولوجية والوضعانية الحقوقية قد تم إرساؤهما بوصفهما إيديولوجيتان مهنيتان قامتا بغزو النسق الثقافي في بعده التربوي ودخلتا مجال الشعور اليومي. وقد قامتا معا في آن واحد، وبالاستناد إلى تأويلات مزيفة بتحديد الحدوس التي كان قد تم اكتسابها خلال مسار التشريك الاجتماعي. إنهما يستطيعان، بهذا المعنى وفي ظروف قصوى، الإسهام في تجريد الطبقات من غطائها الأخلاقي، حيث نجد أن الريبية قد تغلغلت إلى نفوس ممثليها، من الناحية الثقافية، لجهة ترددهم على الجامعة[14].

من السهولة بمكان فهم منبع النقمة عند آبل، لكن ألا يدل ذلك على أنّها صارت مبسطة أكثر مما ينبغي؟ من الأكيد أن فيلسوفا مثل آبل لا بد أن يكون تنويريا ما دام يكافح ضد ريبية الثقافة المكتسبة، وذلك من خلال سعيه إلى تثبيت قوانين العقل العملي، أكثر من ذلك، فقد قام بإرساء بنية ترنسندنتالية عملت على تجديد مذهب كانط وفق تأثيرات العقل على التجربة المنفتحة على الكثير من التناقضات الأدائية. مع ذلك فهذه الخطوة لا تفضي

(14) J. Habermas, *Moralbewustsein und Kommunikatives Handeln,* Francfort-Sur-Le-Main, Suhrkamp, 1983, P. 108, trad., par Chr. Bouchindhomme, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle,* Paris, Ed du Cerf, 1983, P. 119. 120.

إلى قيام أي التزام أخلاقي. على النقيض من ذلك، فهو يظهر لنا التناقضات التي قد يقع فيها كل من يرفض إيتيقا المناقشة وقانونها المتعلق بالحجة الأقوى، كما يعمل على إيقاظ الخواطر على واقعة أن العقل الحجاجي لا يقبل أن يوضع على الرف بسهولة، ومن أن مبدأه يمثل العنصر العقلي الضروري لإشكال حياتنا المختلفة علما أن هابرماز أيضا يباشر الإجراء ذاته، لكن دون أن يحمل قوله الفلسفي طموح بلوغ تأسيس نهائي، طموح لا يضيف في حقيقة الأمر أية قوّة علمية للقول الفلسفي. هذه القوة تعزى أكثر ما تعزى لقدرته على حمل الحدوس، التي نهتدي بها في صياغتها لأحكامنا، إلى مركز الاهتمام وذلك باستلهام روح إعادة البناء وليس التأسيس.

بيد أننا نتساءل هنا: هل أن الامتثال لمصادر عالم الحياة، أو بالأحرى لإمكاننا إعادة البناء لجهة إيضاح الممكنات الإيتيقية أمر كاف؟ اعتقد أنه ما بين الزعم الدوغماتي للتأسيس النهائي والرفض الريبي لزعم من هذا القبيل، يمكن إيجاد مكان لمطلب موقعة الإجراء الحجاجي للنقد بصفة عامة بما هو الشكل الوحيد المقبول لتصديق أو لتفنيد مزاعمنا الموجهة باتجاه الصلاحة.

هذا الأمر لا يحيل إلى منطوق يمكن بالاستناد إليه تأسيس العقل تأسيسا نهائيا بشكل عام، ولكنه يحيل إلى تعريف سلبي لما نريده بالمعنى العقلي أن يكون مبدأ لإرساء ما ينبغي للعقل أو المعقول أن يرتكز إليه، كما هي الحال مثلا عند نقد إرادة القوة أو نقد تاريخ الكائن أو نقد شعرية النسق الذاتية. ومع أن هذه الافتراضات لا ترقى بأي معنى أخذت إلى مستوى تفسير التاريخ، فإننا لن نقبل أن يكون هناك شرح "لمعنى الحياة"، وحتى إذا ما كان هناك طموح لتأسيس نهائي للعقل يحوم في الأفق، فإننا أيضا نرفض الامتثال كما لا يمكننا أن نفهمه إلّا وفق دلالة اصطناعية، وذلك لجهة إعادة بناء ما نعتقد أنّه معقول. إنّ هابرماز وفيما لا يتعدى السيقاوية التجريبية لدى رورتي، لا يولي أي اهتمام لتلك التاريخانية الترنسندنتالية التي تدور في فلك "هيرمينوطيقا الحدوث" بمعنى هيدغر. إذ، وبالإضافة

إلى أن المعرفة التي يعتقد أنها تشكل الخلفية المرتبطة بحدوسنا اللغوية، والتي لا يمكن التفكير فيها بما هي "حدوس-عارضة" وفق الطريقة التي توجد عليها أشكال الحياة السوسيو- ثقافية، هذا الاتهام الذي رماها به آبل اتهام ليّن فيما أعتقد[15] - لذا ستكون الأرضية اللغوية لعالمنا المعيش هي ذلك العنصر الشمولاني الحريص على تأسيس إمكانية تواصل ما بين العوالم الثقافية المختلفة[16]. كل هذا، ربما لأن هابرماز يرى في قواعهد اللغة المتمحورة حول العالم أرضية أنطولوجية أكثر صلابة من أي أساس ترنسندنتالي آخر. مع ذلك فأنا أود أن أبين، وبشكل محدد، بأي معنى سيكون من الممكن "التفكير مع آبل ضد آبل".

(15) للنظر في نقيض هذا الاتهام أنظر:
J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort - Sur-Le-Main,1988; trad. R. Rochlitz, *La pensée post métaphysique, Essais philosophiques*, Paris, A.Colin, 1993, P. 95.

(16) أنظر محاولتي إعادة بناء نحو (قواعد) اللغات الطبيعية بما هي أنطولوجيا العالم المعيش في:
J. M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, t I, *le sujet verbe*, Paris, Ed.du Cerf, 1991.

- 5 -

"التفكير مع آبل ضد آبل"

إذا ما رغبنا في استقصاء هذه المواجهة، فإنه وكما يبدو لي، سنجد أنفسنا أم حجتين اثنتين: حجّة ترنسندنتالية تستند على مبدأ التناقض، وحجة نقدوية تستند إلى مبدأ الانفتاح. فالحجّة الترنسندنتالية تود أن تفهمنا أن التأسيس النهائي للعقل بشكل عام يتمثل في منطوق الافتراضات الضرورية التي ليس في استطاعتنا - حتى لو رغبنا في ذلك - أن نضع منطوقها موضوع تساؤل دون أن يفضي التزوي (التدليس) الناتج عنها بداهة إلى استنفار الافتراضات المفصح عنها. وهكذا، فهل إن ممارسة النقد تجاه أي زعم للصلاحة يفترض معايير معينة للمحاجة العقلية، فإذا ما وضعنا مثلا هذا الافتراض موضع تساؤل، فإن ذلك لن يتم بطريقة عقلية إلا وفق الشروط الحجاجية التي يلجأ المنطوق، ظاهريا، إلى تضمينها في هذا الافتراض. على أن هذه الحركة المضادة للتأسيسوية لا تنفي أن يكون الافتراض الحجاجي هذا ضروريا بالنسبة إلينا، بل إنها على النقيض من ذلك تظهر أن ما قد يكون ضروريا أو ما لا يمكن مجاوزته بالنسبة إلينا ليس من الضروري التفكير فيه بما هو كذلك، ولكن بما هو موجود ضمن حالة نسبية، حالية، حالة لا يمكن أن نقول عنها بأنها نهائية أو ممثلة لوضع الإنسان ككل. ولنتذكر أن آبل قام بتضمين هذا الاعتراض داخل ما يسميه "حجة الخصوصية".

وهنا نرى بأي معنى نجد أن "حجة الخصوصية" تعرض ذاتها للمؤاخذة من حيث أنها حجة "عمياء". إذ لا يمكنها أن تظهر، بدعم من اعتراضها الذاتي، أي مفهوم يمكنه أن يكون عقلا آخر غير ذلك الذي تستند إليه الفلسفة الترنسندنتالية ("سواء تمّ تحويله أم لا") لمباشرة تأسيس نهائي.

من جهة أخرى، فإن الحركة المضادة للتأسيسوية يمكنها أن تظهر أن ما

هو مهم بالنسبة إلينا، في لحظة معيّنة، لا يحمل الأهمية ذاتها بالنسبة لذاته بصفة عامة، ومن أنه لا يمكننا تقديم افتراض لا يمكن مجاوزته حاليا بما هو تأسيس نهائي للعقل من اللحظة التي نجد فيها أن مشروعا من هذا القبيل، يقوم هو ذاتيا بافتراض إمكانية قول شيء يتناسب مع العقل بصفة عامة. فالصياغة هنا ليست تاريخانية، وعلى خلفيتها تأخذ "حجّة الخصوصية"، التي قام آبل بإسقاطها، قوام "حجة للتناهي".

إن القول بوجود أساس نهائي للعقل هو بالنسبة إليه قول فارغ، ذلك أنه ما من حدس أو إدراك متحرك في حركة الحياة يمكنه أن يحمل الفيلسوف إلى مستوى تجربة تسمح له بإصدار حكم نهائي حول العقل إجمالا.

إن مسألة وجود أساس نهائي للعقل، مثلها مثل مسألة الحقيقة، كانت دائما بمثابة نقيضة، وبتعبير أكثر دقة، كانت دائما النقيضة الأساسية للمطلقوية والنسبوية على حد سواء. مع ذلك، بقي أن نوضح أن الجدل حول التأسيس النهائي يعمل على إجبار الموقف الريبي (الشكي) على مجاوزة السيقاوية التجريبية أو النسبوية السوقية، وذلك بفرض نسبنة المنطوقات الترنسندنتالية ذاتها، أي تلك المنطوقات المتمحورة حول أسس الحق. فمن جهة نجد أنه ما من مذكرة تاريخوية أو ما شابهها كانت في مستوى الإجابة عن طلب الحق هذا بالمعنى الكانطي ما دام التفكير في تلك الإجابة المفترضة يتم وفق مقولة الحدوثية الخالصة. ومن جهة أخرى، لأن الالتماسات المتعلقة بالتأسيس النهائي تبدو شديدة القوة بشكل جلّي وبخاصة متى وضعنا في حسباننا شعورنا بالتناهي، بما أنه يتوجب على التأمل الترنسندنتالي، الذي ما انفك يزعم امتلاك معرفة معينة، تبرير تجربة الإسناد لديه. هذا الأمر يحملنا إذن لإضافة شيء معّين إلى المناقشة النظرية، شيء معين يدخل الإطار الخالص للنظرية. هذا "الشيء المعين" يستخلص من العقل العملي، وهذا يبرر بخاصة انطلاقا من أن فكرة العقل، التي تشكل المرافعة الضمنية لآبل في زعمه تأسيس العقل لا ترتكز، كما هي

الحال عند كانط، إلى معارضة فهم يمثل أنموذجا غير أصيل EKTYOIQUE (متناهي وإنساني) بفهم يمثل أنموذجا أصيلا Archétypique (مبدع وإلهي)، لينكر فيما بعد أي زعم يقوم مقام العقل المغاير، وبتعبير آخر، فإنه والحال هذه، قد يصير بمثابة آخر العقل، مع أن آبل ظل يعمل باستمرار على الإيحاء بأن فكرة عقل آخر، المتضمنة في "حجة الخصوصية"، تعود بالأساس إلى مصادرة آخر العقل، كما لو أن العقل لا يمكنه أن يكون أي شيء آخر سوى كما فهمناه اليوم. إنها لقناعة حكيمة تلك القناعة التي ترى أنه في المستوى الأساس الذي تتموقع فيه المنطوقات الترنسندنتالية، وهو المستوى الذي لا ينبغي أن يتدخل فيه الاعتبار الخاص بالتعابير السوسيو- ثقافية، فإننا لن نتفاجأ إذا ما وجدنا أن العقل التواصلي يخبئ لنا مفاجآت من العيار الثقيل. إن المسألة هي مسألة مبدأ، "فدوغماتية" (أو عقائدية) آبل تتمثل أساسا في نقد ما يسميه "حجّة الخصوصية" على قاعدة تلك الحجة، التي يتصورها ضمنيا، مماثلة لحجّة كانط حول التناهي الأنطولوجي الراديكالي للفهم الإنساني، لكن "حجّة الخصوصية" ليست في حاجة إلى فرضية راديكالي آخر إذا ما نظرنا للأمر نظرة صورية، إنها تفترض فقط فهما تاريخيا مرنا فيما يخص سجل المقال، حتى لا أقول أنها تفترض النموذج المتوسط المطلوب لجهة تثبيت تفاهم يبدو مقبولا ظاهريا. من ذلك أن معايير المحاجة لا تحدد بشكل كاف الإجراء المطلوب في مستوى العقل وذلك لإجازة زعمنا للصلاحة. كلّ هذا لن يمنع مقترحاتنا من أن تكون دائما في متناول الآخرين، وبخاصة أن تكون قابلة للقسمة بين كائنات قادرة على فهم ما توحي إليه. وأن تقول ما يفهمونه، وأن تتفهم ما يقولونه.

لا جرم أنه، وبالنظر إلى الممارسة الحالية وعقلنتها التي تعمل على إغرائنا بمعرفتها، فإننا نرى أنه من الصعوبة تمثل ما هي الإجراءات - إذا ما وضعنا المحاجة جانبا - التي قد تكون مطلوبة بصفة افتراضات ضرورية حتى نشعر شعورا ملؤه الرضا بأننا خلصنا إلى توافق معقول. من جهة ثانية،

نحن لسنا ملزمين بموقعة ما بعد المحاجة هذه، وكأنها تمثل بالضرورة ما يمثل مساسا بفكرة العقل، فما يهم هنا ليس ألا تتعدى فرضياتنا فهمنا الحالي للعقل، ولكن ألا تتناقض مع المطلب المتعلق بضرورة توفر طابع معقول لإشكال حياتنا الاجتماعية. إذ ن وبالإضافة إلى هذه المصادرة المعقولة (Reasonableness)، فإن مصادرة التناهي، التي هي أيضا في صميمها مصادرة عملية، يستتبعها القول بأننا نرفض دون أدنى شك التفكير في وفاق ينجز دون أدنى وساطة من أي نوع كانت.

إنّ "تناهينا" - ليس كما نعرفه، ولكن كما نسلم به - سيتم نقضه دون شكّ من قبل تلك الفكرة الخاصة بوفاق لا يتبع أي إجراء ولا يجيز أية وساطة. فباسم التناهي، ولكن أيضا باسم العقل، سنلتمس هذا الشرط. وهذا ليس وفق قاعدة إدراكوية لما نعرفه بصدد ذواتنا ذاتها، بصدد تناهينا، والعقل بصفة إجمالية، ولكن وفق القاعدة المعيارية لما نطالب به باسم التناهي والعقل، بالاستناد إلى مشروع للهوية الشخصية - الشاملة. وفي هذه الحالة سنجد أنه لا يمكن رفض حجة الخصوصية بحجة وجود شائبة في مستوى الصورة العامة لتأملنا الذاتي في تناهينا الأنطولوجي أو الترنسندنتالي.

أكثر من ذلك، فإن هذه الحجة ستحول الاعتراض على "الخصوصية" إلى اعتراض على التأسيس النهائي، من خلال تأكيده، تحديدا، على الأقنوم Hypostase الذي، وكما هي الحال في أية إشارة إلى طبيعة العقل، يتمثل في تقديم ما تمتلك القدرة، حاليا، على المادة بنائه قياسا بتجربتنا الواسعة المشتركة حول العقل وكأنها العقل ذاته.

إذن ما حقيقة قولنا "التفكير مع آبل ضد آبل"؟ إن ذلك يعني ببساطة رفض التأسيس النهائي دونما مساس بنية تأسيسه، وهكذا، وبدلا عن ذلك السلوك التأملي للتأسيس النظري، سيحل سلوك أدائي محدود تحديدا عمليا، إذ، وعوض الإلماح إلى معرفة تتعلق بماهية العقل بشكل عام، فإننا نقترع معرفة تتعلق فقط بما يمكن أن يستحق فعلا أن نطلق عليه اسم "العقل"، وهذا بالتأكيد لأسباب أخلاقية بالدرجة الأولى، إذ من السائغ

دائما أن نقوم بالنقاش والنقد، وحتى المراجعة.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحا في هذه الحالة: كيف يمكننا تثبيت المبدأ العملي في مواجهة الهجومات الريبية؟ الجواب: بالعمل على موقعته في مستوى التحديد الترنسندنتالي الذي استند إليه آبل لتهذيب المبدأ النقدي. ليس لأن مبدأ القابلية للخطأ صار أكثر راديكالية، والذي، ولتطبيقه على ذاته يكون قد وقع في تناقض أدائي، ذلك أن المنطوق "كل زعم للحقيقة قابل للخطأ"، لا يبدو لي أنه سينقض من قبل الافتراض المنطوقي: أنا أزعم الحقيقة. لأننا لا نود في الحقيقة أن تمتد المراجعة إلى المبدأ ذاته الذي تتلخص مهمته، فيما نرى، في الإبانة عن الشروط العقلية فقط. إن حجتي هنا تختلف عما هي عليه عند آبل، فالعصمة التي تتمتع بها المنطوقات الترنسندنتالية تتعلق بإمكانية العقل العملي. وعليه، فإن مبدأ التناقض الذي ترتكز إليه الحجّة الترنسندنتالية لصالح التأسيس النهائي هو مجاز حصريا من قبل شعور خاص بالبداهة (وهو ما يحيل إلى معيار اليقين المستخدم في فلسفات الشعور)، مع ذلك فأنا لا أبحث هنا عن التقليل من أهمية الصلاحة التي يفترض بأنها نهائية لمبدأ الهوية حيث: أ هي أ، وحيث نجد أن آبل، وعلى طريقة فخته Fichte، أخذ هذا المبدأ اليقيني، الواجب بذاته، وهو ما يمثل تصوره الأدنى للعقل، بل على العكس من ذلك، فإنني أود أن أقترح بأن يقوم الموضوع المعبر عنه، أو الموضوع التداولي بالاضطلاع بنوع من الملاءمة مع ذاته، أو حيث يتم التفكير في الاختلاف القائم بين اليقين والحقيقة. صحيح أنه ينطلق في زعمه الحقيقة من يقين معيّن، لكنه مع ذلك عمل على الاضطلاع بالاختلاف المبدئي (البدئي) بين ما قد يحفز يقينه وبين ما قد يؤسس للحقيقة التي ينشدها زعمه بالمقابل، فإن ذلك سيجرده من الشروط التداولية لحقيقة منطوقه، وآخر: ألا يحكم على شروط المقبولية بشكل مسبق، لأن استقرار المبدأ المبين لشرط العقل النقدي ليس في متناول تأمله الذاتي النظري، فهو لا يتأتى إلا من العقل العملي. بيد أن مركز أو قلب السفسطة في الحجة الترنسندنتالية عند آبل

يتمثل في استباق الحكم على هذه الشروط التي يمكن لهذه الحجة أن تزوّر (تدلس) وفقها. يستتبع ذلك القول بأن هذه الشروط، بالنسبة لآبل، لا يمكنها أن تكون إلا حدية، وهذا في الواقع مظهر من مظاهر الغموض التي أود العودة إليها دونما انجذاب كلي.

بداية، يمكننا القول، إن آبل يقبل فكرة مراجعة فعلية لتأسيسه، وبموجب ذلك فهو يضطلع بنوع من القابلية للخطأ بالتوازي مع زعمه التأسيس النهائي، لكنه ما يلبث أن يعود إلى تحفظه حول هذا التحفظ المتعلق بالقابلية للخطأ. على أن آبل يلاحظ أن مراجعة من هذا القبيل لتأسيسه لا يمكنها ظاهريا أن تتم إلّا بموجب افتراضات المحاجة المثبتة بوصفها أساسا للعقل. إذن، إما أنه لا يفكر بشكل جدي في تحفظه المتعلق بالقابلية للخطأ، وإما أنه يحتفظ به لبعض المقولات الخاصة بالصلاحة. وبين أنه سيأخذ الاختيار الثاني، فأية مراجعة لتأسيسه لا يمكنها أن تمس بحسبه سوى الصياغة دون أو تؤثر فعليا على المبدأ ذاته.

فإذا ما قمنا بتوضيح هذا الموقف هنا ضمن عبارات الهيكلية الأساس للتداولية الشكلية، فإنّ ذلك يعني أن صلاحة التأسيس النهائي الترنسندنتالي - التداولي كما تصورها آبل وكما صاغها، لا يمكن أن تزوّر (تدلس) عن طريق النقد (الفلسفي) إلّا وفق مظهر Wohlgeformtheit وVerständlichkeit، وبتعبير آخر وفق مظهر الصياغة الجيدة والمفهمانية Compréhensibilité، ولكن ليس وفق مظهر الحقيقة Wahrheit. بيد أن آبل، وتمسكا منه بالحقيقة، فإنه لا يمدح، على الأقل ظاهريا، أية قيمة حاسمة لأية مراجعة قابلة لأن تقوم في مستوى الصياغة، إذ أنّ الأمر لا يتعدى أن يكون مجرد تجلية لما هو قائم بطريقة أفضل. وبمقتضى هذا الإجراء، فإنّه يمكننا أن ننظر إلى تصريحات آبل التي يبين فيها قبوله لمبدأ مراجعة تأسيسه وكأنها تصريحات بلاغية. بينما ينظر إليها في حقيقة الأمر وكأنها معصومة من الوقوع في الخطأ. وهنا نتساءل: ألا يتسع المكان لصيغة أكثر نقدية؟ بالتأكيد، فالتأسيس الترنسندنتالي - التداولي لآبل هو بهذا المعنى نقدي

وليس ميتافيزيقيا. نعم، فهو لم ينظر إليه (أي التأسيس) وفق التصور الكانطي بوصفه نقدا للمعنى فقط، بل أن نقد المعنى هذا هو نقد "تداولي" بما أنه لا يعود إلى أفعال التكوين (المتعلقة بالحقيقي أو بالتصحيح) عبر شعور يعزى إلى ذاتية أصيلة، بل إلى أفعال التصديق عبر إجراء يعزى إلى خاصية البينذاتية.

مع ذلك فإن ما يبقى "دوغماتيا" هو ذلك الافتراض المنظور إليه نظرة مجردة تهدف إلى إيجاد تطابق بين "الشيء في ذاته" وبين "النحن"، ذلك أن أية صلاحة ممكنة بصفة عامة هي معبر عنها انطلاقا من التأمل المتمحور حول افتراضات الصلاحة التي تمت مباشرتها بموجب إجراءات أمكننا أن نكوّن تجربة عنها لدرجة الاعتراف بضرورتها، كما أن زعم التأسيس النهائي يستوجب أن تكون شروط الصلاحة الممكنة مشمولة بشكل كلي في الافتراضات التي يمكننا إعادة بنائها من خلال التأمل في إجراءاتنا الحالية بالصلاحة. والحال أن هذه الاجراءات المشكلة في تجربتنا الحالية لا يمكنها أن تقدم نفسها إلا كما هي الحال في كل تجربة ممكنة. أو كما هي الحال في كل تجربة مكتملة للعقل بشكل عام. مع ذلك لا شيء يدل على أنها غير قابلة إلا للتأويل وفق ما يقدمه هذا "التأسيس" الفلسفي أو ذاك.

عند هذا الحد سأضع كلمة "تأسيس" بين مزدوجين، لأنني أشكّ في أن الأمر يتعلق فعلا بإعادة البناء. أعني بذلك أنه ينبغي على الفلسفة الترنسندنتالية ذاتها أن تفترض قاعدة تاريخية لتجربتها المرجعية، فهناك قسمة تجربانية لا يمكن اختزالها داخل يقينيات التأمل الترنسندنتالي، والتأمل التاريخاني بإدراكاته المختلفة. فكلّ فلسفة تقدم مفهوما معيّنا للعقل يستند إلى تجربة أنموذجية للإسناد، حيث يمكن للعالم أن يأخذ، كما هي الحال عند كانط، صورة نسق "بينموضوعاتي" فيزيائي، أو صورة نسق "بينذاتي" إيتيقي كما هي الحال عند هيجل Hegel. هذا الأمر مرمز منطقيا ومشروط جوهريا بذلك المركب من التجارب المحددة التي ننظر إليها على أنها التجارب الأنموذجية للعالم، عالم تؤثر صورته التي نحفظها عنه على تلك

الخاصة بالعقل. وهكذا نجد أن العقل العملي عند كانط قد تم تصوره عبر مماثلته بالعقل النظري، في الوقت الذي نجد فيه أن العقل النظري عند هيجل قد انحاز لخطاطة ديالكتيكية تم تفكيرها انطلاقا من خلفية أخلاقية. أما اليوم فيمكننا القول أن آبل يموقع العقل، بشكل عام، في أفق العقل النقدي.

بيد أن موقفا قابلا للخطأ مثل هذا ليس مجبرا على التمسك بهذا التأمل من خلال رفضه لأي زعم بالتأسيس النهائي للعقل بحجة أن هذه القضايا الأنطولوجية الضمنية ناتجة بالضرورة عن نظرة معينة للعالم (كما يبدو في تاريخ الانطولوجيا). وتفضيله لبعض التجارب المعينة التي تبقى في نظرنا (أو في نظر الفيلسوف) بمثابة تعبير بليغ عما هو العقل حقيقة. على أن المشكل الأكثر مباشرة واسمية في سياقنا الحالي، هو معرفة كيف نبجل زعما معينا بالتأسيس النهائي دون أن نمارس التدليس إزاء مبدأ القابلية للخطأ، أي الاضطلاع حتى النهاية، بذلك التحفظ المبدئي المتعلق بالقابلية للخطأ.

وعليه، فإن الصيغة الأكثر نقدية التي أشرت إليها، هي تلك الصيغة التي تعترف بشرعية الحجج الأساسية لصالح "اختلاف ترنسندنتالي" بين "الحدوث" و"الصلاحة". ومن أن النتيجة المباشرة لهذا الاعتراف بهذه الشرعية (القانونية) Quastis Juris ينزع عن زعم التأسيس النهائي صفة الدوغماتية، وذلك لجهة تبريرها فقط من وجهة نظر أخلاقية - عملية جلية. بقي أن نشير إلى أنه تم الاحتفاظ بعنصر إدراكوي في هذا المستوى، حيث تقوم مؤسسة التحديد، وعوض التأسيس، بالاضطلاع بهذا التحفظ المتعلق بقابلية الخطأ لصالح حجة أخلاقية هدفها إثبات معادل وظيفي للتأسيس النهائي.

إذن، ما هي هذه الحجة؟ إنها الفكرة التي ترى أن التأمل الترنسندنتالي قد زودنا بأسباب وجيهة لجهة طرح الإجراء النقدي المتعلق بالمحاجة، ، أي ذلك الشرط المعترف به للعقل النقدي بما هو الحد الحالي للمعقولية،

وعلى هذا الأساس يمكننا أن ننظر إلى ما كنا نعتقده معقولا، على أنه مجرد مقاربة تقريبية للعقل ليس إلّا. هذه القضية قد تبدو غريبة، لكنها مع ذلك ستبدو أقل غموضا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، على الأقل ما ننظر إليه على أنه غير معقول، وبتعبير أكثر دقّة ما كما قد رفضنا مبدئيا الاعتراف به تحت مسمى "العقل"، وكما كان يقول ماكس هوركايمر Max Horkheimer عند تأويله لهذه القضية من العهد القديم: "لا ينبغي عليك أن تضع أية صورة للإله"، "[...] فنحن يمكننا أن نعرف موطن الشر، لكن لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان صحيحا[1]". وهنا نجد أن تحديدا من مبدأ نقدي - نظري إلى مبدأ نقدي - عملي.

أما فيما يخص المضمون، فإن حد العقل يعرف دائما من خلال ربطه بمنطوق افتراضات النقد، وأما فيما يتعلق بوضعية هذا الحد، فإنه ينبغي تبيان أن ضرورة هذا الأساس لا يمكن تبريرها من وجهة نظر ترنسندنتالية. بل من وجهة نظر أخلاقية. وبتعبير آخر، لن يلجأ، من الآن فصاعدا، إلى الضرورة النظرية لـ "Müssen" ترنسندنتالية (بمعنى استحالة التفكير بطريقة مغايرة) أي فكرة غياب بديل يمكن تفكيره بطريقة موضوعية من أجل افتراض معيّن ولنقل الافتراض س، كما هو واضح مثلا في تجربة التناقض الأدائي. على النقيض من ذلك سنلجأ إلى ضرورة العملية لـ "Sollen" أخلاقية (بمعنى الالتزام بالواجب العملي) أي إلى تلك الحجة الأخلاقية الضمنية المتعلقة برفض النظر إلى الطابع المعقول لهوية معيّنة لجماعة، أو لشكل حياتي قائم خارج الإجراءات المطلوبة أو اللازمة لحصول مقبولية شاملة ودون إكراه، فالأمر يتعلق هنا من بين ما يتعلق بذلك الرفض الرائج اليوم، والمتعلق برفض إعطاء التاريخ الشمولي شيكا على بياض. ذلك أن حدّ العقل بشكل عام قد تم تفكيره في أفق حق المقاومة النوعي لكل المذكرات الداعية للهيمنة مهما تكن الإغراءات الداعية إلى تفكيره (سواء أصابت في ذلك أم أخطأت) بما هو حدوثية خالصة. عند هذا الحد نصل

(1) M. Horkheimer, "La théorie critique hier et aujourd'hui", *Théorie critique, Essais,* trad. Collège de philosophie, prés, par L. ferry et A. Renaut, Paris, Payot, 1978, P. 361.

إلى هذه القضية التي لا تبدو توتولوجية (أي في سياق تحصيل الحاصل) إلا ظاهريا فقط وهي:

هل يمكن النظر لحد العقل الممكن بشكل عام إلى ما ينظر إليه حاليا، مع كل تحديداتنا على أنه افتراض لا يمكن مجاوزته لممارسة معقولة معيّنة. وعلى عكس المظاهر ربّما، فإن الأمر هنا ليس هدفه مباشرة تحديد نظري لفكرة العقل بالمفهوم الذي نملكه عنها، فمن الناحية النظرية يمكننا أن نجيز بأن العقل، وبالنظر على فكرته ذاته، أي بالنظر إلى حقه في مجاوزة أي تمثل حالي، لا يمكن اختزاله في المفهوم الذي نشكله عنه بطريقة ضمنية حتى باشرنا زعم التأسيس النهائي. أما من الناحية العملية، فإنه يمكننا، إذا وضعنا في اعتبارنا الحالة الراهنة لإدراكاتنا المتمحورة حول ما هو مقبول ومعقول بصفة عامة - وكل تحفظ متعلق بالقابلية للخطأ تم توجيهه في هذا الصدد - أن نقف بحزم أمام كل ما شأنه عرقلة أن تكون الحجة الأفضل هي من يمكنه أن يضع موضع شكّ إجماعا تمّ تحصيله عقليا.

بهذا المعنى يمكننا أن نقدم شهادة إبراء ذمة لتعريف آبل المتعلق بالشروط التداولية للصلاحة الممكنة، مع ذلك فالحجة التي اعترفنا بموجبها بالأساس الحجاجي - التداولي للصلاحة، ليست حجة ترنسندنتالية كما ينبغي أن نذكر.

هذا الموقف هو نتاج تاريخ المحاجة الفلسفي، أو بالأحرى نتاج لإعادة بناء ما فتئ يعمل على دعوتنا لاستخلاص النتائج النقدية للمنعرج التداولي بخصوص نماذج الشعور أو الذات. إن آبل، شأنه في ذلك شأن هابرماز، أقر بأن النتيجة المباشرة لهذا المنعرج هو إزاحة نقطة أرخميدس عن مركزها الذي أعلنه المحدثون، حيث سيتحول مركز جاذبية الصلاحة من الذاتية إلى البينذاتية. هذه الوضعية، في الواقع، معارضة أيضا للفيلسوف الذي يزعم الصلاحة، فالمبدأ الأساس بالنسبة إليه هو "عوض الاعتماد على ذات عارفة تود تمرير شيء دون أن يناقضها أحد، فإن الصلاحة تم تصورها، ومن ثمة إنتاجها، من قبل ما يمكن أن ننظر إليه مجتمعين على أنه

شمولي أو كلياني"[2].

إذن، لماذا لا يعد هذا السلوك ترنسندنتاليا مع أنه يتميز بنزعة شمولية أو كليانية؟ لأن الانطباع الذي يتكون لدينا هنا، هو أن إلماح هابرماز إلى "الذات العارفة التي تود تمرير شيء معين دون أن يناقضها أحد". حتى وإن كانت غير مجردة من أية نية سجالية باتجاه آبل، هو اقرب ما يكون للانطباق على ديكارت، الذي وعلى خلاف كانط، وفخته، وبشكل أكثر وضوحا أيضا هيجل، يطابق بين اليقين والحقيقة. ففي نظريته حول الاستخدام المنظم لأفكار العقل، يقوم كانط بفتح أفق جديد أمام "المهمة اللامتناهية" للجهد العلمي، مع أن ظاهر الأمور يفيد بأنه لم يقم بتضمين هذا "الاختلاف التداولي" بين اليقين والحقيقة لجهة ما يتعلق بالمعرفة الخاصة بالنقد. إن المعرفة الفلسفة، وبما أنها معرفة ترنسندنتالية تختلف مبدئيا عن المعرفة العلمية التجريبية من حيث أن هذه المعرفة الفلسفية عند كانط، والتي تأخذ طابع المعرفة التأملية، لا يبدو أنها تعزى لنظام التقدم غير المحدود والتقريبي ذاته الذي تعزى إليه المعرفة العلمية. ما دام أنه في "مجال" التأمل الترنسندنتالي (الذي لا يعترف له كانط بصفة "مجال" في نهاية المطاف) نجد أن الفلسفة، بما أنها وسيلة النقد المحورية، هي من يقوم بتعيين الحد الذي تصير بعده كل محاولة للشرح والتفسير عديمة الجدوى ومضيعة للوقت.

أما فيما يتعلق بالمثالية الترنسندنتالية لكل من كانط وآبل، فإن هابرماز، وعلى خطى هيجل، عمد إلى التراجع عن التمييز بين الترنسندنتالي والتجريبي، إذ، ومن دون التخلص منه نهائيا، سعى إلى التقليل من أهميته وفق مسعيين اثنين:

بداية عندما يتعلق الأمر بإبراز القواعد الشكلية للكفاءة (سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو بالفهم اللغوي المتبادل). أين نجد أنفسنا، ظاهريا على الأقل، أمام قواعد قد تم إرساؤها فعليا. في الوقت الذي يمكننا فيه أن

(2) J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* Paris, Fayard, 1987, t, I, P. 89.

نقوم، كما فعل بياجيه Piaget(*) أو شومسكي Chomsky(**)، بإعادة بناء الكفاءة انطلاقا من قواعد معينة دون أن ينتج عن هذه الأخيرة أداءات تتراوح في مدى التزامها بتأملها الذاتي المتمحور حول "الاستنباطات" الموجهة نحو أساس نهائي، سواء تعلق الأمر بـ "الأنا أفكر" للادراك الخالص عند كانط، أو بـ "القبلي" المتعلق بالجماعة التواصلية عند آبل.

- ثانيا، وبخاصة عندما نجد أن الأمر يتعلق بالشروط المؤسسة للصلاحة الممكنة، أي المبادئ التداولية للتبرير المقدمة في شكل حجج غير مؤسسة في يقين التأمل الترنسندنتالي القيم على تجربة الحدود المتعلقة بالمفكر فيه (بالنسبة إليها)، وهي الحدود التي تطابق بينها وبين تلك الخاصة بالممكن (في ذاته أو الممكن بصفة عامة). إنها غير مؤسسة بالمعنى الكانطي، كما هي عند آبل، بحسب وجهة النظر المنحدرة من وعي فلسفي حاول مجاوزة غياب بديل يمكن التفكير فيه بأصالة عن

(*) **بياجيه (جان): Piaget (Jean)** (1916 - 1980) فيلسوف وسيكولوجي فرنسي- سويسري شهير، دخل الفلسفة عن طريق برغسون قبل أن ينتهي مع لالاند وبرنشفيك، لكن مجال شهرته هو السيكولوجيا والتحليل النفسي، حيث ابتكر مبحثا جديدا أسماه السيكولوجيا التكوينية Psychologie génétique المهتمة أساسا بالمراحل المختلفة لنمو الذكاء عند الطفل. من أهم كتبه:
- **اللغة والفكر عند الطفل** (1923) *Le langage et la pensée chez l'enfant*
- **الحكم والبرهنة عند الطفل** (1924) *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*
- **تمثل العالم عند الطفل** (1926) *Le représentation du monde chez l'enfant*
- **مدخل إلى الابستمولوجيا التكوينية** (1950) *Introduction à l'épistémologie génétique*
- **البنيوية** (1968) Le structuralisme (المترجم)

(**) **شومسكي (ناعوم) Chomsky (Noam)**: (ولد عام 1928) فيلسوف وألسني أمريكي، استاذ بمعهد ماسا شوسيت الشهير Massashussetes institute of technology لمعارضة اللسانيات البنيوية، ابتكر شومسكي مع زملائه في المعهد ما صار يعرف باللسانيات التوليدية Linguistique générative، وذلك لتفسير ظاهرة الابداع لدى المتكلم ومدى قدرته على إنشاء جمل جديدة. كما أنه أبدى افتراضات خاصة بطبيعة الكلام وكيفية حدوثه وإنشائه. وبما أن الكلام خاصية من لهم خصائص الإنسان يقوم على أساس بنيات متأصلة في ذات الإنسان، إلا أن توليده يتم عن طريق النحو. من أهم كتبه:
- **اللغة والتفكير** (1968) *Le langage et la pensée* (الترجمة الفرنسية). وشومسكي له مواقف إنسانية عديدة، وما يزال معارضا لسياسة الهيمنة الأمريكية في شتى المجالات وذلك منذ حرب الإبادة في الفيتنام. (المترجم).

طريق فهمه المتناهي. من خلال النظر إلى هذا التناهي نظرة أنطولوجية.

عوض ذلك، فإن هابرماز، فيما أرى، يعير اهتمامه لمسألة أخرى تتلخص فيما يلي: كلما قام أفراد يعيشون في مجتمع معيّن بتحصيل تجربة تأملية حول حد من هذا النوع، كلما تبع ذلك إدراكهم للخلفية التي تسمح لهم بالتعرف على ما هو شامل وغير تجريبي في الافتراضات المتعلقة بممارساتهم المتعاضدة، والتي تعد بالنسبة إليهم ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها.

لنستشف حقيقة هذه البنية اللاترنسندنتالية Détranscendalisation، فبموجب تمييزنا بين اليقين والحقيقة، تمييز ينسحب أيضا على الوعي الفلسفي ذاته، نجد أن الحدود النسقية التي تقوم هذه الأخيرة بتكوين تجربة عنها في إطار التأمل الذاتي، لم يعد في مقدورها تزويد التأسيس النهائي للعقل بأية حجة يمكنه الاستناد إليها. مهما تكن أهمية هذه الحدود التأملية بالنسبة إلينا.

إن استخدام "النحن" هنا لا يخص الفيلسوف (مما سيجعله "نحن" هيجلي) ولكنه يخص جماعة التواصل الحالية التي يمكننا تشكيلها، وإنه لا يمكن ملاحظة ما إذا كان هذا الحد مطلقا إلّا من داخل الجماعة التواصلية ذاتها، إنه ينبغي التفكير فيه بما هو حد مطلق وفق وجهة النظر الباطنية للمشاركين في التواصل على أن يقوموا بطرح هذا النوع من الأسئلة. لكن ما أن يقوم بتبني المنظور الخارجي حول التأمثلات التي يمكنها الالتحاق بالافتراضات النهائية عبر الممارسة القائمة في العالم المعين، حتى تقوم هذه الموضعة بإجباره تصوريا على التقليل من أهمية هذه المنطوقات الترنسندنتالية. مع ذلك، ولأنها تقوم بوصل التجارب التأملية للفاعلين الاجتماعيين، فإن التجربة الفلسفية للحد لا تمثل في الواقع لا شيء، بما أنها تسمح لجماعة معيّنة بالمصادرة على الطابع الشمولي للصلاحة التي يفترض أنها تزعمها للمنطوقات المتعلقة بالافتراضات التي تعد بالنسبة إليها ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها. وهنا نلحظ أن الجدل "بين كانط -

وهيجل" لم يتم تجاوزه كلية. فهو ما يزال محافظا على أهمية تواجده. أليس العنصر الكانطي الذي فقد ترنسندنتاليته نتيجة النقد الذي باشره هيجل هو من سمح اليوم مرة أخرى، بالتوفيق بين الشموليانية والسياقوية دون أن نجعل من الشمولي شموليانيا تجريبيا ما دمنا لن نبخسه حقه إلّا بهدف بلوغ التسامي الخاص بمزاعم التي يفترض أن نلائم منطوقاتنا وفقها؟ من جهة ثانية أيضا من المفيد أن نوضح أنه تم تثبيت التأمل الترنسندنتالي بما هو أورغانون Organon التأسيس النهائي، ولكن بما هو قوّة تأسيس متواجدة على تخوم الشعور الفينومينولوجي. لنلخص هنا ما ذكرناه من قبل: إن ما قد يبدو لنا، ضمن منظور داخلي بمثابة الأساس النهائي للعقل، حتى وإن كان يمتلك من الناحية العملية (لجهة العقل العملي) قيمة مقولية، وأنه لا يمتلك نظريا (لجهة العقل النظري) إلّا قيمة إشكالية، وعلى النقيض من ذلك، إذا ما قمنا، كما فعل كارل أوتو آبل، بإضفاء قيمة نظرية على هذا الأساس، فإنّه سيتحول إلى أساس إشكالي فعليا[3].

---

(3) لقد أوضحت في مجال آخر وبالتفصيل في:

(J. Habermas, *L'éthique de la communication*, Paris, p. u. f, 1987 III, Chap. x, "éthique et communauté. Les fondements de l'éthique et la discussion avec Appel, Popper et Albert," P. 475-520.

غموض الاستراتيجية التصورية التي تتمثل عند كارل أوتو آبل وبخاصة في الفصل الأخير من:

Transformation der philosophie (Francfort-Sur-Le-Main, Suhrkamp, 1973, t II, chp VII, trad. R. Lelouche, *L'éthique à l'âge de la science. L' a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, P. U. L, 1987).

في محاولة تأسيس إيتيقا للمناقشة بإرساء طابع ضروري منطقيا (تأمليا)، ولا يمكن مجاوزته ترنسندنتاليا لمبدأ المناقشة. وهنا يشير إلى أن الافتراضات الترنسندنتالية للمناقشة لها نفس قيمة الالتزام الأخلاقي لجهة أننا لا نستطيع إنكارها. وفي هذا الصدد أشير إلى تحويل غير مشروع لـ Müssen الترنسندنتالية نحو Sollen أخلاقية. ففي مواجهة بوبر، نجد آبل ينفي عن النزعة المضادة للعقل الإمكانية المعترف بها لرفض العقل. وهو بهذا يعترض على "حق الخصوصية" (هيجل) المرتبط بالفعل الحر للفرد الذي في إمكانه أن يقول لا للعقل دون أن يفقد إمكانية أن يكون موضوعا للحق وهنا نجد أن المطلقوية الترنسندنتالية تقوم بترفيع النتائج المضادة لليبرالية إلى مستوى "فلسفة الحق"، إذ بالإضافة إلى أنها تقوم بالارتداد ضد التوجه الفلسفي لآبل، فإنها تقوم أيضا بتأسيس الأخلاقية. ذلك أنه إذا لم نتمكن من تأسيس إمكانية أن نقول لا للعقل لن يكون في إمكاننا تأسيس إمكانية لقول نعم.

قد يكون من المثمر أن نفترض أن هذه "اللحظة الهيجلية" عند هابرماز، والتي تسمح باحترام الحد الذي يمكن للتأمل الترنسندنتالي أن يُحصل تجربة عنه دون أن يرفعه إلى مرتبة أنطولوجية، تجربة تمّ التقليل من أهميتها عن طريق تلك الخاصة بالتأمل الذاتي الفينومنولوجي. صحيح أن الحد الأدنى الذي يحدثنا عنه آبل حد ضروري ولا يمكن مجاوزته بالنسبة إلينا، لكن وبما أنه منفصل عن أية مرجعية سياقية، فإن الشمولي هنا يفقد معناه. ذلك المعنى الذي يوجد أصلا في موقع إشكالي ما دام أنه لن يحصل على الاعتراف إلّا عبر سياق آخر. في حين نجد أن السياق الذي، وانطلاقا منه يمكن، وبصفة قطعية، الاعتراف بمزاعم معيّنة بما أنها مقبولة شموليا، على أنها نقطة ارتكاز لأي تسام كان. في الوقت ذاته نجد أن هذا السياق هو بمثابة المحيط الحسي للمناقشات، التي تتم في إطارها، بلورة حد الفهم الذي يمكن للفيلسوف أن يُحصل تجربة عنه من خلال ممارسته النظرية للتأمل. هذه الأخيرة مثل Ratio Cognoscendi كالعالم المعيش، في حين أن عالم الحياة هو Ratio essendi.

- 6 -

حول نقيضة التأسيس النهائي

في البداية نتساءل كيف نستوفي هذين المنظورين حقهما: المنظور الداخلي المتعلق بالمشاركين في المناقشات، والمنظور الخارجي المتعلق بالملاحظ الذي ينظر بخاصة، وبمعزل عن الفاعلين، إلى الطريقة التي تتشكل وفقها دعاوى الوفاق بمقتضى ما هو متوفر من الموارد الخاصة بعالم الحياة.

فإذا ما أجزنا أن العالم المعيش هو البنية التحتية الطبيعية للتأمل الفلسفي بما في ذلك هذا التأمل المابعدي (أو الميتا- تأمل) الذي يسمح بالتقليل من أهمية المنطوقات الترنسندنتالية (ذلك أن سياقات العالم المعيش قد تم تضمينها في البعد الأفقي للتجربة التاريخية)، فإننا سنجد أن السبب ذاته يفضي في النهاية عند كانط (وآبل) إلى أساس نهائي، ويفضي عند هيجل (وهابرماز) إلى تلك الفكرة التي مفادها أن الفيلسوف لا يمكنه مجاوزة عصره. ففي الحالة الأولى نجد أن هذه العقبة التي تعترضنا توحي إلينا لنوع من الطبيعة الخاصة بالعقل، في حين أنها تحيل في الحالة الثانية إلى تاريخ معين للعقل. مع ذلك فإنّه غير مسموح للفيلسوف. وفي كلتا الحالتين، بأن يتجاوز التجربة التي بمقتضاها يتم التواضع حول الحد المنهجي لزعمنا للحقيقة.

وعليه، إذا لم يكن هناك ما يسمح لنا بتقييم هذا الحد بما هو أساس نهائي للعقد بشكل عام، فإنه لن يكون في متناولنا أيضا التقليل من أهمية هذا الحد عن طرائق استلهام تخميني خالص لفهم مغاير لا يمكننا بلوغه. إننا وفي مواجهة "الأساس النهائي" من الفضل أن نعترف بأنه لا يمكننا أن نعترض سوى عن طريق نفي غير محدد.

واسعة وشاقة هي طريق من يود تجنب التأسيسوية دون أن يقع في سياج السياقوية - وهي علامة فلسفية بارزة للمرحلة المعاصرة - وبالفعل،

أن فلسفة لم تقلع بتاتا عن تأسيس المزاعم الشموليانية بالصلاحة، لا يمكنها الاكتفاء بسياق شامل واحد، حتى ولو كان قد تم تفكير هذا الأخير على أنه غير تجريبي. وحتى تتمكن الفلسفة من المحافظة على جهدها المتمحور حول التأمل في العقل ذاته بشكل دائم، فإنه يفترض أن تعين لها حدّا معرفا لا تطاله محددات النتائج الإطلاقية لاستراتيجية المرجعية الذاتية للمحاجة الترنسندنتالية استنادا للتأسيس النهائي وللنتائج النسبية لسياقية (دائما) موضوعاتية تتعلق بالهدف التأسيسوي لهذه الحجة. هذا ويمكننا أن نتساءل حول ما إذا كان الحد الترنسندنتالي المعيّن من قبل آبل يحمل تعريفا نقديا معينا - وغير ميتافيزيقي، ناتج عن المنعرج التداولي. ذلك أنه يتلخص بفكرة ذلك الإجراء المتداول إجمالا في المجال الخاص بصلاحة افتراضاتنا المتمحورة حول ما هو كائن أو حول ما ينبغي أن يكون، وليس حول تلك الفكرة المتمحورة حول المضمون المثالي (أو الأمثل) للكمال الأخلاقي أو للشفافية التواصلية (كما يقول بذلك ڤيلمر عن خطأ)، بيد أنه ينبغي أن نشير إلى أنه إذا كان الأساس fondement يبقى دائما مرتبطا بالطابع المرجعي، والإسنادي لفلسفات الشعور، وهنا بالضبط نبدأ في ملامسة الطابع الميتودولوجي الخاص بإجراء التفرقة بين إعادة البناء Reconstruction وبين التأسيس. فإذا ما نظرنا من جهة التأسيس، فإننا سنجد أن هناك ما يشبه السفسطة سببه الخلط القائم بين استحالة تصور تفنيد للحجج الترنسندنتالية وبين استحالة التفكير في تفنيد يتهم هذه، وانطلاقا من هذا الخلط تترسخ تلك النواة الدوغماتية الخاصة بزعم التأسيس النهائي. على أن تمسكنا المبدئي بهذه التفنيدية (في الوقت الذي نكون فيه غير قادرين على تصور أدنى تفنيد تصورا موضوعيا، على الأقل ضمن الحالة الراهنة لحدودنا التأملية المنهجية) يعني فيما يعني أننا نرفض أن تعطى للفيلسوف الكلمة الفصل فيما يخص أساس الصلاحة الممكن، بل إن ذلك يشمل هذا الفيلسوف ذاته وهو يفصح عن موقفه من الشروط التي سيحرم بموجبها من قول

الكلمة الفصل. إن هذا الجدل، فيما نعتقد، يضعنا في قلب اللحظة المفصلية للنقاش الفلسفي المعاصر: فعلى خلاف المحطمين المحترفين للميتافيزيقا، فإن من يقوم بإخطار الفلسفة بضرورة معرفة حدودها الذاتية، لا يقوم بذلك في الواقع لجهة اعتراضه على حق العقل، ولكنه يحتج على احتكار الفيلسوف قول هذا الحق.

أما إذا نظرنا من جهة إعادة التأسيس، فإننا نجد أن العدول "ما بعد الميتافيزيقي" عن كل زعم تأسيسوي لا يمكن أن يجازى باختزالوية طبيعانية أو تاريخانية لجهة إبطال "الاختلاف الترنسندنتالي" الضروري بين الصلاحة والحدوث. فاليوم لا يمكننا حل هذه الصعوبة من خلال لجوئنا إلى القول، وكما لاحظ ذلك هيجل "بأن مبدأ العالم الحديث يفرض على كل منا قبول أن يكون موطنا للشرعية"، حتى ولو كانت هذه الشرعية تفترض مرورا حصريا عبر المحاجة، ذلك أن الحداثة بحد ذاتها لا يمكنها بأي حال تأسيس إرادة محورها العقل تأسيسا عقليا، إذ ينبغي أن تتوفر أيضا إمكانية تأمله بما هو مصدر حق بمعزل عن الحدوثية التاريخية. بالإضافة إلى هذه الصعوبة الأولى، تنضاف صعوبة ثانية مؤداها أن المشكلة الراهنة لا تتلخص فحسب في ضرورة أن يكون ما قبلناه اليوم عقليا، بل أن يكون في مقدورنا تفكيره تفكيرا معقولا أيضا. بتعبير آخر، إن المشكل الراهن لا يتعلق بمعيار المقبولية فقط، ولكنه يتعلق بمعيار المعقولية ذاته. هذا المعيار لا يمكننا موقعته، فيما نعتقد، إلّا على تخوم افتراضاتنا التي لا يمكننا مجاوزتها (عن طريق التأمل الترنسندنتالي)، ليس لأن هذه الأخيرة يمكنها أن تكون بمثابة الحجة التأملية لتأسيس ترنسندنتالي معين للعقل بشكل عام، ولكن لأنه يمكنها دائما أن توفر لنا حجة حدسية لموقعة الأفق الإجرائي الذي لا يمكننا من بعده أن نقبل أي شيء على أنه معقول، وهو، فيما نعتقد، ما نعنيه "بنقيضة التأسيس النهائي". إن أي التماس خاص بالتأسيس النهائي لا يمكنه الكف عن أن يكون دوغماتيا إلا إذا تحول المجال العملي، وأنه، وبموجب هذا

التحديد ذاته، أي بما هو موضوع عملي، نجد أن الإيتيقا قد تم طرحها انطلاقا من الحد الإجرائي لشكل الحياة المعقولة القائمة[1].

(1) إن ما أقصده من وراء مصطلح "الموضوع العلمي" لا يعني بشكل حصري أن تحقيقه يفترض إرادة أخلاقية طيبة، أو أن تمثله تحديدا عمليا لإرادة من هذا القبيل دونما تحليل آخر يذكر، ولكنه يعني أن معيارية ما لا يمكن إرساؤها إلا بموجب ما يمكن أن ننظر إليه على أنه لا يمكن اختراقه لجهة ممارسة جماعية معقولة، وليس بمقتضى أنه يستحيل اختراقه لجهة نقد فلسفي لاحق. وبالفعل فإن تأسيسا نظريا لهذا الحد الإجرائي على طريقة التأمل الذاتي، وبما هو شرط لقيام العقل النظري، لا يستوجب تبريرا أخلاقيا بطريقة مقالية، لإبراز أنه معيار يندرج ضمن معايير العقل العلمي. إن تبريرا أخلاقيا من هذا النوع لن ينظر إليه في أفق أنه قد يقدم للذوات الاجتماعية بما هي ذوات عقلية، موضوعا معينا للإرادة، أي حوافز للقيام بفعل مطابق لهذا المعيار. ولكن على النقيض من ذلك، إلا أنه ينظر في أفق أنه يقوم بمنح صفة القانون المعياري لحد التأمل الذاتي للعقل النظري النقدي، الذي يعد في واقع الأمر مجرد موضوع للمعرفة، ومن ثمة النظر إليه بما هو موضوع تفكير بالنسبة إلى العقل العملي، أي موضوع واجب.

الجزء الثاني

العدالة السياسية والديمقراطية الإجرائية

فهرست المـــواد:

إن بعض المفاهيم مثل الحرية، والمساواة، والتضامن، تجسد بالنسبة إلينا المبادئ التي ينبغي على كل مجتمع أن يضعها في حسبانه بغية الوصول إلى توزيع عادل للمنافع المادية والمعنوية المشكّلة لتراثه المشترك، بين أفراده. لكن السؤال الذي يطرح هنا، والذي يتمحور حول الإجراء المفترض اتباعه لجهة إرساء معايير مجتمع عادل، هو كيف يمكننا تحديد هذا التوزيع العادل حسابيا (أو رقميا)؟ وهكذا، كما يرى راولس، ففي مقابل الحساب العقلاني للأفراد الذين يسعون إلى "تجريد" المواقع التي يشغلونها داخل المجتمع، نجد هابرماز، يعمل على إبراز الممارسة المعقولة لجماعة

معينة ينهمم أعضاؤها بالمشاركة في مناقشة ذات طابع علمي .

على أن كل ما سبق ليس إلا رسما للحدود النظرية الخاصة بموقعة إطار الجدل الحالي، لذا لا ينبغي أن ننظر إلى المسألة كما لو أنها تعني أن هناك تعارضا بين "السياسة" و"الديمقراطية الإجرائية"، وذلك عبر افتراض محاجة متبادلة ينبغي لها أن تمفصل "المعقول" على "العقلاني".



- 1 -
العدالة السياسية والحقوق الأساسية

لكي نستجلي المعنى المتضمن داخل عبارة "العدالة السياسية"، فإنه سيكون من الأفيد لنا الانطلاق من مفهوم أكثر اتساعا للعدالة الاجتماعية. فالعدالة الاجتماعية، ومهما يكن التصور الذي نملكه عنها، هي قبل كل شيء طريقة معيّنة لضمان شروط عمل لائقة تراعي مقاييس السلامة، والنظافة، والنزاهة الخلقية والمقدرة الجسدية. وبتعبير آخر، تسويغ الفكرة التي نحملها في داخلنا عن الكرامة الإنسانية، وهي بعد ذلك طريقة معيّنة في توزيع الثروة المنتجة اجتماعيا على أعضاء جماعة اجتماعية محددة، وكذا تنظيم إعادة توزيع عام للثروات وفق ما يمكن أن نسميه التقسيم أو التوزيع الثانوي، على الأقل في أفق النظام الحالي للدولة الاجتماعية. هذه الثروات، وبما أنها ممولة عن طريق الاقتطاعات الإجبارية، فإنها تضاف إلى التوزيع الذي تمت مباشرته عند بدء الإنتاج. وهي أيضا طريقة معيّنة تضمن للمتشاركين Sociétaires استفادة عادلة من الخدمات الاجتماعية، كالصحة، التعليم، السكن، الدعم العائلي، مساعدة الأشخاص المعوقين، دعم المعوزين، مراعاة العجزة والقصر، تأمين العمال ضد مخاطر حوادث العمل وكذا من مخاطر تقليص المستخدمين الناجم عن الأحوال الاقتصادية الراكدة، أو عن برامج إعادة الهيكلة (وهو ما نسميه اليوم باحتشام "البرامج الاجتماعية")، وعن البطالة الناجمة تحديدا عن إفلاس المؤسسات وما يتبع ذلك من إغلاق منهجي لها. . .إلخ.

لقد اتجهت أنظمتنا السياسية، وبخاصة في أوروبا الغربية، لتنظيم العدالة، الأمن، والتضامن باستلهام أساس مما نسميه "الحقوق الاجتماعية"، والتي كنا نسميها من قبل "الحقوق الديون" أو حقوق التصديق،. وهذا يعني أن الأعضاء المكونين لمجتمع من المجتمعات يصبحون بشكل من الأشكال بمثابة دائنين لدولتهم، وأن هذه الدولة تصير ملزمة بأن تقدم لمشتركيها حدا

معينا من الخدمات المسماة "اجتماعية" كمّا وكيفا، أي أن تضمن لكل واحد منهم قاعدة أساسية (في مجال الصحة، والدخل، وبخاصة في مجال التعليم) حتى يتمكنوا من ممارسة حريتهم ممارسة إيجابية. في هذا السياق إذن، يمكننا أن نعرف الدولة الاجتماعية، في مناخاتنا على الأقل، بأنها النظام السياسي الذي عمل حتى الآن على تنظيم صيغة معينة من العدالة، الأمن والتضامن على المستوى الوطني وفق المبدأ الذي انبنت عليه تلك الحقوق الأساسية النوعية التي هي الحقوق الاجتماعية. مع ذلك يمكننا أن نلفت الانتباه إلى تحفظين اثنين بخصوص هذا التعريف:

التحفظ الأول لأنني تحدثت عن "شكل معين" من العدالة، من السلامة ومن التضامن). والتحفظ الثاني، لأنني أوضحت بطريقة لا لبس فيها أن الشكل المعني هنا هو الشكل القائم حاليا على المستوى الوطني. وعليه، وانطلاقا من هذه الاحتياطات أو التوضيحات، فإنه من المرغوب فيه أن تكتسي العدالة، السلامة، والتضامن أشكالا وصيغا أخرى، أو دلالات منافسة لها فوق هذا وذاك حضور حميمي في مجتمعاتنا، هذا من جهة، وأن تعمل الثقافة السياسية المشكلة داخل مجتمع معيّن، بتحديد حس مشترك لا يكون بمثابة أساس نهائي Ultima ratio لما يمكن أن يأخذ صفة العادل من جهة ثانية. مع ذلك، وتحديدا بالنظر أو بدعم من هذين التحفظين أنوي في الوقت الراهن مباشرة أبحاثي حول مفهوم العدالة السياسية.

الفقرة الأولى

الحقوق المدنية، الحقوق الاجتماعية والحقوق السياسية

إذا ما وددنا التبسيط، فإننا سنجيز ما مؤداه أن تنظيم العدالة الاجتماعية داخل نطاق دولتنا الوطنية، منظم بوساطة هذه الحقوق الأساسية النوعية التي هي الحقوق الاجتماعية. بيد أن أنظمتنا السياسية مجبرة أيضا على طلب شرعية مكملة وذلك بالاستناد إلى حقوق أخرى لا تقل أهمية عن الحقوق الاجتماعية. فما هي إذن هذه الحقوق الأخرى، والتي بموجبها يصبح مفهوم العدالة السياسية أكثر اتساعا من ذلك الخاص بالعدالة الاجتماعية؟ تقليديا، يتعلق الأمر هنا بنمطين اثنين من الحقوق الأساسية:

الحقوق المدنية أو "الحقوق - الحريات" "Droits - Libertés" من جهة، والحقوق الساسية أو "حقوق - المشاركة[1] "Droits - Participation" (أي الحقوق المتعلقة بالمساهمة أو المشاركة) من جهة ثانية. إن الحقوق المدنية الأساسية تعني فيما تعني الحريات المكرسة في بلداننا الديمقراطية ذات الثقافة الليبرالية مثل حرية التعبير، حرية الانتماء إلى جمعيات، حرية المؤسسة، حرية الحركة ذهابا وإيابا، وهي تعني كما حددها جون راولس John Rawls[*] في كتابه **نظرية العدالة** *Théorie de la*

---

(1) هذا التصنيف لحقوق المواطنة فيما يخص الحقوق المدنية والاجتماعية تم افتراضه من قبل: T. H Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, 1950.

(*) **راولس (جون)**: Rawls (John) (1905 - 2002) من أبرز مفكري الفكر السياسي الليبرالي في أمريكا، حيث حاول عبر مؤلفاته المختلفة ترسيخ الأسس التي انبنت عليها النظرية الليبرالية بأبعادها المختلفة مع تثمين الأبعاد الإنسانية العميقة في النظرية الاشتراكية أيضا. فمن اللبرالية احتفظ بمطلب الحرية الفردية وتنمية قدرات الإنسان الذاتية بعد صراع طويل مع الكنيسة بشكل خاص، ومن الاشتراكية أبقى على جهودها من أجل بعث العدالة والمساواة بين البشر. من أهم كتبه: **العدالة والديمقراطية** *Justice et démocratie* (1993 الترجمة الفرنسية)، **اللبرالية السياسية** *Libéralisme politique* (1955 الترجمة الفرنسية)، **نظرية العدالة** Théorie de la Justice (1993 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

justice "حرية الشخص وحمايته من الضغوطات النفسية ومن الاعتداءات الجسدية، كما تعني حقّ الملكية الشخصية وحقّ حمايته من التوقيف والاعتقال التعسفي"[2] وبيّن أن هذه التدابير الخاصة بالحقوق الأساسية، تختلف كما نلحظ، عن تلك الخاصة بالحقوق الاجتماعية الأساسية كالحق في التأمينات الاجتماعية، في العمل، وفي الحصول على حد أدنيمن الدخل المضمون، وفي التربية. .. إلخ. وهكذا، فإن "الحقوق - الحريات"، بما هي حقوق مدنية أساسية، تهدف أساسا إلى حماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين، وكذا حمايته من عنف النظام السياسي للدولة وتعسفه. وهو أيضا أحد الأسباب التي دفعتنا إلى بلورة تصور "سلبي عن الحرية"[3]. في حين نجد أن الأدبيات الماركسية عن "حرية صورية" خاصة بالتصور الليبرالي "البرجوازي" للحق. من هنا، وبموجب هذه النظرة، يصبح هدف العدالة ضمان الحرية في أفق نظام حقوقي ينظم توافقية أو تركيبوية عامة، جامعة لكل الحريات الفردية، لكن التي لا يمكن ممارستها فرديا إلّا إذا توفر شرط ممارستها من قبل الجميع. بمعنى آخر، إن العدالة تكمن في التوافق الذي بموجبه، كما كتب جون راولس، نجد أن "الشخص ينبغي أن يتمتع بحق مساوٍ للنظام الأكثر اتساعا للحريات القاعدية المكفولة للجميع، والذي ينبغي أن يكون متوافقا مع النظام ذاته الخاص بالآخرين"[4] وهذا ما نقصده عادة من عبارة "العدالة السياسية"، بالرغم من أن هذا التنظيم الكلاسي الليبرالي التوجه، يفضل نمطا معيّنا من الحقوق الأساسية هو نمط الحقوق المدنية أو الحقوق - الحريات في مقابل الحقوق الاجتماعية، ولكن أيضا في مقابل الحقوق السياسية بامتياز كحقوق المشاركة التي يمكن أن نطلق عليها "حقوق المواطنة" "Droits de

(2) J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audart, Paris, Ed. du seuil, 1987, P. 92.

(3) أنظر في هذا المعنى:

I. Berlin, Eloge de la liberté, trad., Carnaud et Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

(4) J. Rawls, P.91.

"citoyenneté". وهنا نجد أن مفهوم المواطنة قد اتسع ليكتسب معنى المواطنة الفعالة الموضوعية، والتي لا تختزل بالنسبة للفرد في مجرد الحصول على حماية اجتماعية أو مدنية، حماية بالمعنى الشامل للكلمة. على النقيض من ذلك، إنها تتمثل في ضرورة اكتساب حقّ المشاركة الفعالة في صياغة القرارات والمعايير التي تهدف بخاصة إلى تنظيم مجمل الحياة الجماعية. ومن بين الحقوق الأساسية المساوقة لهذا النوع من ممارسة الحرية حصريا في المجال السياسي، نجد بالطبع حقّ الانتخاب، لذا، وبمقتضى وجهة النظر هذه، فإن العدالة السياسية تسعى لأن تضمن لكل المواطنين، الذين يقدّر بأنهم "مؤهلين" مدنيا، حقّا مساويا لتلك الصيغة غير المباشرة للمشاركة السياسية ألا وهي الاقتراع الانتخابي. فعدالة من هذا القبيل اليوم يمكن تحقيقها عن طريق الاقتراع العام. هذه في الواقع خطوة أولى فقط، فإذا ما رغبنا، حاليا، في النظر إلى العدالة بما هي تقسيم عادل لإمكانية مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات، وقبل هذا وذاك بما هي مشاركة في المناقشات السياسية، فمن الواضح أن تحقيق ذلك يستوجب اليوم، فيما نرى، صيغا أخرى للمشاركة الفعالة عدا تلك المتمثلة في القدرة على انتخاب الممثلين، ومعاقبة من انتهت عهدتهم متى حلّ موعد الانتخابات الدورية العامة منها أو المحلية. إننا نعلم، وبحسب الصورة المتوفرة، أن السلطة غير محتكرة من قبل الدولة، وغير مركزة داخل مؤسساتها الدستورية (كالبرلمان، والحكومة. . .إلخ). بل إنها مبثوثة عبر الهيئات المختلفة التي تقوم بتشكيل منظومات وشبكات داخل منظومة المجتمعات البنكية، التقنية، الجامعية، العسكرية، النقابية، الايديولوجية، الصناعية، البيروقراطية والاعلامية. . . وبموازاة هذا الكل، نجد أن النظام السياسي الشرعي، الدستوري، يوجد في مفترق طرق بين القوى ومراكز النفوذ المنتظمة داخل هذه المنظومات.

إن الدولة الاجتماعية الحديثة، كما نعرفها، مضطرة للاكتفاء بلعب دور صار منفعلا أكثر فأكثر. هذا الدور يتمثل في إحداث توافق بين المصالح

المنتظمة داخل مجموعات الضغط بطريقة تجعل السياسة في هذا المستوى منشغلة بتوضيح مقاييس التحكم للجميع وبالقدر نفسه، وبشكل يمكننا من حمل المناقشة، وبالمرة الأشكلة النقدية، إلى المجال العام. عند هذا الحد فقط، يمكننا أن نقول أن أنموذج المواطنة، معطوفا على حقوق المشاركة يمكنه بداية التنفيذ الفعلي لهذا النقاش الذي يفترض أن يكون في مستوى التعقيدات الحالية.

إن مفهوم العدالة السياسية، كما نتصوره، لم يتخط مظهر العدالة الاجتماعية فحسب، بل أنه انتشر بشكل مطرد اختزل معه مجمل ما يفيض عن مفهومه الواسع إلى مجرد تقسيم عادل للحريات السلبية، حتى لا أقول إلى مجرد ملامسة لطيف القوانين الأساسية: المدنية، الاجتماعية، والسياسية. فإذا ما كانت مرجعيتنا هي السياق التاريخي والثقافي الذي نمت في أجوائه، في أوروبا والولايات المتحدة، المفاهيم سارية المفعول عن الحقوق الأساسية، فإننا نجد أن مسألة العدالة تتلخص في البحث عن الطريق الأنجع لتطبيق عادل لهذه القوانين، أي ضمان شروط تطبيقها اجتماعيا.

وعليه، وبموجب وجهة النظر هذه، يصير "عادلا" كل مجتمع تمكن من أحداث توازن في ممارسة تنافسية لهذه الحقوق مختلفة الأنماط، وكذا من توزيعها توزيعا عادلا بين أفراده، مع العلم - وكما سنعود إلى ذلك - أنه لا يكفي تعيين المنافع الرمزية القابلة للتقسيم وفق توازن معيّن. ولكن ينبغي أيضا معرفة ما هي هذه الشروط التي يصبح بمقتضاها هذا التقسيم "عادلا" أو "منصفا".

على أنني أود أن أضيف إلى هذا الاعتبار الأول، اعتبارات ثلاثة: الاعتبار الأول ويتمحور حول إمكانية وجود حقوق أساسية، تكون هذه المرّة غير مدنية، غير اجتماعية، غير سياسية ولكن معنوية.

الاعتبار الثاني ويتعلق بمعنى العدالة ذاته، وماذا نعني بكلمة "عدالة" "Justice" و"إنصاف" "Equité" بمعزل عن نمط الحقوق الأساسية

(المدنية، الاجتماعية، السياسية والمعنوية) التي شكلت مرجعيتنا دائما أو تلك التي نفضلها عن غيرها.

أما الاعتبار الثالث فيبحث في كيفية تعميق الاعتبار الثاني لجهة بلورة تأمل حول الشروط المتعلقة بالجانب الإجرائي فقط، والتي إذا ما أخذت بمعزل عن صيغ أو مبادئ الإنصاف المقترحة لبناء مجتمع عادل، فإنه يمكن اكتسابها بطريقة شرعية. لكن، وحتى يحين موعد ذلك، سأباشر تطويرا خالصا على مفهوم الاجرائيانية "Procéduralisation" الهام، وذلك بالاستناد إلى المواجهة التي وقعت بين مقاربات جون راولس ويورغن هابرماز.

الفقرة الثانية:

الحقـوق المعنويـة
أو "الحقوق - الشخصيـة (الشخصانية)"

لقد جرت العادة في مجتمعاتنا أن تضم مدونة الحقوق الأساسية، التي يتوقف عليها توازن العدالة، الحقوق المدنية، أو الحقوق- الحريات، الحقوق الاجتماعية أو الحقوق - الديون، والحقوق السياسية أو الحقوق - المشاركة. وهكذا، سنأخذ معنى "عدالة سياسية" وفق معطى موضوعي، كل هيئة أو نظام للعدالة يظلل بطيفه على مجمل الحقوق الأساسية دون أن يكون مضطرا للتضحية بأي مكون من مكوناتها. وبالفعل، فإنّ أي نظام سياسي لا يضع في حسبانه مثلا إلّا الحقوق الاجتماعية، فإنه منطقيا، يكون قد اقترب من التصور الخاص بالنظام المستبد، إن لم نقل الشمولي. وبتعبير آخر نقول: إنّ الدولة الاجتماعية، وهي سمة بارزة في دولنا الحديثة التي تقوم بتنظيم العدالة وفق مبدأ الحقوق الاجتماعية، لا توفر عبر هذه السمة أي ضمان كافٍ لبلوغ الديمقراطية. هذا بالإضافة إلى غياب العناصر الأخرى منها ما هو مرتبط بالحقوق - الحريات، ومنها ما هو مرتبط بحقوق - المشاركة، وهي الحقوق التي ينبغي لدولتنا الحديثة أيضا أن تباشر تنظيم العدالة وفقها، حتى يمكنها التطلع إلى بلوغ مرتبة الدول الديمقراطية، فإذا ما قامت باستيفاء هذه الشروط جميعها، إذ ذاك فقط، يمكنني الحديث عن عدالة سياسية.

وبما أنه من غير الأكيد الآن، أن تلبي المطالب الاجتماعية المنادية بالعدالة السياسية اليوم، بالاعتماد على هذه الأبعاد الثلاثة - لذا سأقوم بإدخال مظهر إضافي ينبغي أن يأخذ في الحسبان، مظهر رابع سأشير إليه باسم "الحقوق المعنوية" "Droits Moraux" ما دمت لا أتوفر على مقابل أحسن منه.

إذن لنقل "حقوق معنوية" وليس حقوقا سياسية، أو مدنية، أو

اجتماعية بما أن ما أقصده من هذا التعبير هو تلك الحقوق التي تظهر تعاطفا خاصا مع الهموم المعنوية للشخص، ولهشاشة الهوية المتوجب عليه بلورتها اليوم داخل وعبر التواصل الاجتماعي أساسا، وفي هذا المعنى تحديدا يمكننا الحديث مرّة أخرى عن الحقوق - الشخصية أو الشخصانية.

أما من الناحية الفلولوجية(*) المحضة، وبخاصة ضمن هرمية الاشتقاق اللغوي اللاتيني، فإن كلمة "شخص" "Persona" تعني بشكل أولي السحنة أو الوجه، ومن ثمة صارت تحيل إلى مفهوم القناع بالاستناد إلى الأقنعة المستخدمة في المواكب الجنائزية، أو تلك المستخدمة في المسرح، ذلك أن الممثل الموجود على خشبة المسرح في مواجهة الجمهور يمكنه تقمص شخصية معينة، بمزاج غير مزاجه، وذلك من خلال أفعال تجعلنا نعتقد وكأن الشخصية المسرحية الممثلة تروي حكايته هو. من هنا لا يمكننا أن نفترض بأن الشخصية الحقيقية شخصية مقنعة ما دامت هي ذاتها، تقدم من تلقاء نفسها صورة عامة مضللة. إن الفكرة المرتبطة بالمصطلح اللاتيني Persona وبمقابلها اليوناني Prosopon، تظهر صراحة أن شخصية الشخص لا تتفتق إلا تحت الأضواء الكاشفة العمومية، فمجال التظاهر هذا يبدو على الشاكلة التي تكونت وفقها فكرة المواطنة المتمدنة قديما، إذ تمّ التفكير فيها بداية وفق نماذج مستلهمة من ساحات القتال، وبعد ذلك من المسرح، ثمّ من الساحة العامة أو المجلس Forum أو من الأغورا Agora(**) بما هو الأفضل للتعبير والإفصاح عن الطبائع الإنسانية. لذا، فإن المجال العام ليس مجالا مسرحويا لتظاهر فحسب، ولكنه أيضا مجال لإيتيقا المعرفة، إن لم أقل العرفان.

لقد ربط القدماء، كما نعلم، ربطا وثيقا بين الإيتيقا والسياسة، الأمر الذي جعل حداثتنا تحتفظ بعلائق سرية مع النزعة الكلاسية أو

(*) فلولوجيا: Philologie: فقه اللغة.

(**) أغورا Agora: اسم يطلق على الساحة العامة التي كانت مجالس السياسة والنقاش في المدن الإغريقية تنعقد فيها، وصارت ترمز فيما بعد إلى كل ما يتعلق بما هو عمومي.

الكلاسيانية(***) Classicisme. كما أنها أفردت - أي حداثتنا - للدعاية بالمعنى الأعمق للكلمة، وللكلمة العمومية، "وللاستخدام العمومي للعقل"، كما يرى كانط، وبالمرة لحرية التواصل والمواجهة بين الأفكار ضمن مجال عمومي معيّن، قيمة إيتيقية وسياسية من الطراز الأول. إن أهمية التواصل العمومي، وكذا حرية النشر - تحت أية صفة كانت - بغرض إيصال أفكارنا أو معلوماتنا للآخر واستقبال مثيلاتها، هو من حسنات ثقافتنا السياسية. أضف إلى ذلك ظاهرة مجتمعية لا تقل عمقا عن سابقاتها، تصر على التمسك بالأنموذج المتبع عندنا سواء فيما يخص التشريك أو فيما يخص الفردنة، وفي هذا المعنى بالذات، كان الفيلسوف الكندي شارل تايلور Charles Taylor قد قام بتحديد سمة من أهم سمات العصر الحديث. ففي محاولته الصغيرة **عسر في الحداثة** *Le malaise de la modernité* كتب شارل تايلور "قبل العصر الحديث، لم نكن نتحدث عن "الهوية" وعن "الاعتراف"، ليس لأن الناس لا يحوزون على ما نسميه هوية، أو لأنه لا يهمهم اعتراف الآخرين بهم، بل لأن هذه الأمور لم تكن مصدر مشاكل، ومن ثمة لم تكن لتصبح موضوع نقاش"(5)، ليردف قائلا: "إن عرض صورة محقرة أو شائنة عن الآخر يمكنها فعليا أن تشوه أو تخضع في حال تم توظيفها توظيفا داخليا"(6).

إن حرية التعبير، والحق في التواصل المرتبط بها، وتحديدا في وقتنا

(*) النزعة الكلاسية أو الكلاسيانية Classicisme: مشتقة من المصطلح اللاتيني Classicus وتعني المواطنين من الدرجة الأولى (أو الأرستقراطيين بالمصطلح العادي). وهي بهذا تعني كل ما هو نخبوي معرفيا، لغويا، اجتماعيا، وسياسيا. وهي تستند إلى ثلاثة مبادئ أساسية: الانضباط Discipline، النظام L'ordre، والانتظام Régularité. وقد كان الملك الفرنسي لويس الرابع عشر Louis XIV من المشجعين لهذه النزعة التي سادت في عصره وبخاصة في مجال المسرح والشعر. من أهم ممثليها: راسين Racine، مالارب Malherbe، وفوجيلاس Vaugéles، موليير Molière، ومناطقة بور روايال Port royal.

(5) Ch. Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Ed., du CERF, Coll. "Humanité", 1994, P. 56. (Trad. Charlotte Melançon, 1ere ed. en Français sous le titre *Grandeur et misère de la modernité*, Bibliothèque nationale du Québec, Ed Bellarmin,1992).

(6) Ch.Taylor, P.58.

الراهن، يفضيان إلى إشكالية قضائية جديدة لم تطرق إلا قليلا. وهذا ما يظهر في بعض التأملات المتأخرة حول "إيتيقا الصورة"[7]، أين تم طرح مشكل ديانطولوجيا (أخلاقية) Déontologie معيّنة، أو حق الاعتراف بأولئك الذين يقومون، وبأعداد متزايدة، بإنتاج الصور أو بإعادة إنتاج التصريحات (أو الأقوال) واحترامهم. ذلك أنه، وباسم حرية الصحافة، قد تحدث أشياء فظيعة. وبحجة الحق في الحصول على المعلومة يمكننا التلاعب بسمعة الأشخاص الذين حملتهم أقدارهم، لسبب أو لآخر، ليكونوا عرضة لأضواء المجال العام الإعلامي، أو تحت رحمة أقلام الصحافة المكتوبة. وعليه، فإن كل ما يمكن أن نقوله هنا يبرز جرحا أخلاقيا شديد الوطأة بحيث أن القانون ساري المفعول ذاته، في مجال الإعلام، لم يتمكن من ضمان توازن بين الأضرار التي يمكن أن تتسبب فيها وسائل الإعلام الثقيلة، والتعويضات التي يتوجب عليها دفعها للأشخاص الذين وقعوا ضحايا تعسفاتها. وفي الوقت الذي صار فيه الوصول إلى وسائل الإعلام أمرا محوريا بالنسبة لهذا الشكل غير المباشر من المشاركة السياسية، والمتمثلة في إمكانية التحدث إلى الجمهور، فإن تقسيم هذه الإمكانية أو القدرة بين المواطنين وممثليهم يأخذ قيمة حاسمة من وجهة نظر العدالة. على كل سأعود إلى هذه النقطة فيما بعد، لكن قبل ذلك أود التوقف حول ما نعنيه اليوم إجمالا بكلمتي "عدالة" و"إنصاف".

(7) Voir à ce sujet, L.Gross, J.S. Katz et J.Ruby (éd). Image Ethico, *The Moral Rights of Subjects in Photographs, Film and Television*, New york, Oxford university press.1988.

الفقرة الثالثة:

في البحث عن توازن في مجال العدالة

في الواقع لم أشر إلى حدّ الآن، إلا لتلك المدونة الحقوقية التي يمكن أن تناط بها عملية توزيع "عادلة" لطيباتها الأولية الرمزية، والتي هي الحقوق الأساسية حتى يمكننا الحديث عن توازن في مجال العدالة. لكن ما الذي نعنيه بكلمة "عادل"؟ إذ كان يكفي مجرد ذكرنا لكلمة توزيع حتى تكون المواجهة بين المبادئ المتناقضة قد بدأت، مثال ذلك تعارض المبدأ الذي يقول: "لكل حسب قدراته" مع المبدأ القائل "لكل حسب متطلباته". ومن ذلك أيضا، وفي سياق آخر، التعارض القائم بين من يرددون أن المجتمع العادل هو أولا وقبل كل شيء مجتمع المساواة، وبين من يعتقدون أن القسمة الأولى للمجتمع العادل هي الحرية، حتى ليمكننا أن نجعل من واقعه عدم توفر إجماع ضروري حول القيم وتراتبيتها بمثابة "واقعة تعددية" تميز مجتمعاتنا.

ينطلق جون راولس مؤلف كتاب **نظرية العدالة** الشهير، من هذه الواقعة التعددية تحديدا، للبحث عن ماهية المبادئ العامة، التي يمكن لأعضاء جماعة سياسية، مهما تكن الاختلافات القائمة في وجهات نظرهم أو بين مصالحهم، من أن يتفقوا حولها بغرض الاصطلاح على معيارية معينة لبلوغ مجتمع عادل. إنه يتحتم عليه البحث في المبادئ، كما يمكن لكل واحد الإقرار بها، دون أن يكون مضطرا للتراجع عن قناعاته أو توجهاته الخاصة. فإذا كان بالإمكان بعث قوانين توفر لكل منا أكبر قدر من الحرية للتعبير عن رغباته، ومن ثمة السعي لتحقيق أهدافه، دون أن يؤثر ذلك على حرية الآخرين في التعبير عن رغباتهم في سعيهم إلى تحقيق أهدافهم، فإنه لن يبقى هناك من داع لهذا النظام لكي يقبل بتوافق يندرج ضمن سياق مطبوع بتعددية أكسيولوجية (أخلاقية) ما فتئت تتنامى. ثم هل من الضروري أن ننتظر توافق المواطنين حول فكرة أن الحرية الفردية هي القيمة الأولى،

والتي أفضت إلى عبارة راولس "التوافق أوالإجماع التعددي" "Consensus pluralisté" أو عبارته التوافق أو الإجماع المتقطع (أو المجزأ) "Consensus par recoupement" (Overlepping consensus).

والحال أنه يمكننا تمييز السمات الأساسية للاستراتيجية التصورية المتبعة لاشتقاق مبادئ العدالة دونما حاجة إلى تحليل مضمون الصيغ المقترحة من قبل جون راولس. إن الأمر هنا يتعلق بمسلك شكلي وتحليلي يبحث في كيفية بلوغ وجهة نظر على درجة قصوى من التجرد والنزاهة، انطلاقا من المكاسب المحققة في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، وأما المبدأ الحالي للدولة الاجتماعية والقائل بترويض السوق دون تحطيم ميكانيزماته، فإنه لم يوضع موضع تساؤل. وعليه، فإننا سنجيز، ضمنيا، الخطاطة سارية المفعول والتي مؤداها: توزيع أول للدخل يتم وفق مقتضيات السوق، وتوزيع ثان بعد ذلك يتم وفق ميكانيزمات إعادة توزيع الخسارة عن طريق الاقتطاعات وإعادة التعيين عن طريق التحويلات. وبيّن أن التوزيع الثاني هو الذي يشكل ركيزة الموازنات الكبرى للدولة وللضمان الاجتماعي. هذا التوزيع يجد مبرره أو مشروعيته في اعتبارات خاصة بالعدالة، فالهدف منه استشعار التباينات الكبيرة في توزيع الثروة الاجتماعية واحتوائها، دون أن يغفل واقعة أن وجود بعض مظاهر الاختلال إنما هي بمثابة حافز مشجع للإبداعية المجتمعاتية، إذ، وفي سبيل بلوغ نمو شامل يمكن للأغنياء أن يتمتعوا ببعض المزايا، شريطة أن ينال من طيباتها الفقراء أيضا. هذه باختصار، هي الروح التي صاغ بموجبها جون راولس القسم (ا) من مبدئه الثاني الذي يقول فيه: "ينبغي أن ترتب التباينات الاجتماعية والاقتصادية بطريقة [...] عقلانية تجعلنا نعتقد أنها في صالح كل واحد منّا" بما أن "النظام الاجتماعي ذاته لم يخلق لإقامة آفاق أكثر ملاءمة لمن هم أوفر حظًا وحمايتها"[8].

على أن تفكيرا مليا في المسألة يوصلنا إلى أنه من المتعذر فرض مفهوم

---

(8) J. Rawls. P. 106.

خالص عن العدالة ببداهة، وعبر صيغة التوافق هذه، مع أن هذا القول لا يعني بأي حال الانتقاص من شجاعة راولس الثورية، على العكس من ذلك، فإنني ألاحظ أن مبدأه الثاني، هو قبل كل شيء، إعادة تشكيل لمعنى مشترك أعطي للوضع القائم. مثال ذلك أنّه لم يخطر على بالنا أن نضع موضع تساؤل الفكرة التي مؤداها أن الدخل الأولي ينتج بالأساس عن إثابة أو تثمين لعوامل الإنتاج، إذ يصعب علينا تصوره بمعزل أو دونما رابط يذكر مع المساهمة المنتجة لكلّ منا، وأن يتمتع كلّ واحد منّا بدخل لا مشروط سواء كان غنيا أم فقيرا، عاطلا عن العمل أم عاملا، طالبا، متقاعدا، إمرأة ماكثة بالبيت، صاحب بنك أم مشرّدا. إنني أقول بأن مبادئ العدالة كما تصورها جون راولس هي أقل مواءمة للعالم النامي (المتقدم)، بمعنى أنها متعارضة مع فكرة وجود "منحة شاملة" بما هي "عربون مواطنة"[9]. لكن، ولكي ندفع بهذه الفكرة قدما إلى الأمام ضد اعتراضات الحس المشترك التي شعارها "هناك من يتقاضى أجرا، لكي لا يفعل أي شيء"، لا بدّ من إقامة نقاش مطول حول الافتراضات الإيتيقية للاستمساك بالقيمة الايديولوجية للعمل ولصيغته المهيمنة: العمل المأجور في منصب مقدم من قبل النظام.

إن منظر العدالة، وبشكل أساس، يجد نفسه هنا مضطرا لاتخاذ قرار، أو انحياز نسبي لما ينبغي أن تكون عليه القيمة القاعدية لقيام مجتمع عادل، القيمة التي ينبغي أن لا تعلوها قيمة أخرى. إذن، لم يحمل جون راولس على وصف الحرية، بما هي قيمة أولى، انطلاقا مما يسميه "النظام المعجمي" (أو القاموسي) Ordre lexical، أو نظام الأولويات الأكسولوجية. أو لم يعترف لاحقا أن مبادئ العدالة هذه لا يمكنها ادعاء الصلاحة، بما أنها غير محايدة ثقافيا، بل على النقيض من ذلك، فإنه يفصح عن حالة من التوافق الليبرالي - الديمقراطي الخفي تطبع مجتمعاتنا الغربية المعاصرة. إن

(9) انظر بهذا الصدد:

J. M. Ferry, «La Troisième Révolution» ainsi que Ph. Van Parjis, «Un rêve généreux», dans *Le Monde des débats*, n 8, mai 1993, p. 10, 11.

قيمة القوانين نابعة من كونها تمتلك إمكانية الاستناد إلى هذا "الحس المشترك الديمقراطي - الليبرالي" الذي ما من شيء يؤكد أنه سيبقى مستقرا أو ثابتا.

والحال أن الحس المشترك لا تغلب عليه السمة التطورية فحسب، بل إنه دائما ما يضمر عناصر دوغماتية. صحيح أن العدالة ستعمل على حمايته من الانسياق إلى العنف، لكن بين دوغماتية اليمين المحافظ، ودوغماتية اليسار الثورية، ألا يوجد مكان لمقاربة مغايرة يكون مؤداها التساؤل حول ما إذا كان يتعين على العدالة التركيز على ما هو أكثر جوهرية، أي التركيز على شروط تشكل الحس المشترك ذاتها، والتي تعد بمثابة قاعدة للتعبير عن توافق سياسي حول مبادئ العدالة؟ وفي هذه الحالة، فإن نظرية العدالة لن تستند مباشرة - من الآن فصاعدا - إلى قواعد التقسيم العادل للخيرات الاجتماعية الأولية وهو أمر لا يخرج عن نطاق المألوف، بل إنها ستستند الآن، إلى الشروط الإجرائية الخاصة بشكل توافق يفترض الحصول عليه بكل حرية، وضمن أقصى درجات المساواة التساهمية الممكنة فيما يخص القواعد الخاصة بالتقسيم حتى لو تعلق الأمر بمراجعة محتملة لها. وهذا يفضي بنا إلى اعتباري الثالث.

الفقرة الرابعة

نحو إجرائيانية جديـــدة

تتلخص المقاربة الأخرى التي تحدثت عنها في فكرة إيتيقا إجراءوية للمناقشة. فها هنا نحن لا نقوم بتحديد الإجراء العادل أو المنصف، ولكن تحديد شروط القبول التي يمكن لها أن تكشف شرعيا عن المزاعم المعيارية للعدالة. ذلك أن هابرماز مثلا حاول موقعة هذه الشروط في أفق مبدأ المناقشة، أو "المبدأ د" ومنطوقه "وحدها المعايير التي يمكن لها أن تحوز رضى كلّ المعنيين بما هم أطراف فعالة في حوار عملي معيّن، يمكنها زعم الصلاحة". هذا المبدأ ينحدر أصلا من مبدأ ينحو منحى شموليانيا، أو من "المبدأ ى" ومنطوقه: "فيما يتعلق بالمعايير السليمة، فإن النتائج والأعراض الجانبية الناتجة، وبطريقة منتظرة، عن ملاحظة شاملة للمعيار قصد تلبية مصالح الجميع، ينبغي أن تقبل من طرف الجميع عن طيب خاطر"[10].

إذن، هذا التصور يحملنا بشكل طبيعي إلى ربط مسألة العدالة بالتساؤل حول الشروط الحقيقية للتواصل السياسي في مجتمعاتنا. أما من وجهة النظر الإجرائية المتبعة هنا، فإن العدالة السياسية مرتبطة فعليا وأساسيا بالإمكانات الممنوحة لكل واحد منا بوصفه مواطنا، ومن ثمة إسماع وجهات نظره علنيا والدفاع عنها بقصد الوصول إلى نتائج عملية، ليس فيما يخص الرأي العام فحسب، ولكن فيما يتعلق بالنشاط السياسي أيضا. وعليه، نقول إن المجتمع العادل هو ذلك المجتمع الذي يلبي أفضل الشروط لمشاركة تكون في مستوى تلك المناقشات العملية.

على أن الملاحظ هنا، هو أن العدالة السياسية تستند إلى مفهوم تواصلي للحرية الجماعية، وهذا يدفعنا إلى القول في نهاية التحليل بأن

(10) J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. Marc Hunyadi, Paris, éd, du cerf, 1992, P. 17.

العدالة هي رهن بحرية تواصل حقيقي، حيث يمكن لكل مواطن تسجيل موضوع للنقاش العلني في جدول أعمال المفكرة السياسية، علما أن "وظيفة المفكرة" هذه، هي في الوقت الراهن مصادرة من قبل الفاعلين المحوريين في مستوى النشاط السياسي، والمتمثلين أساسا في رجال السياسة وصحافي وسائل الإعلام الثقيلة. إنهم هم من يحدد، سواء كان ذلك مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، ما الذي يستحق الدعاية السياسية، وما هو النظام الذي نتّبعه في تبويب الأخبار التي ينبغي أن تقدم، والتي يقوم المختصون بالتعليق عليها. إن جمهرة المواطنين، التي تشكل في أفق هذه الوظيفة، ما صار يعرف اليوم "بالجمهور" تلعب دورا سلبيا، فالرأي العام الذي يفترض فيهم تشكيله، بدأ يتشكل على نطاق واسع داخل حدود فرز مسبق للمباحث ذات الاهتمام العمومي. إن الحرية الجماعية، ومهما تكن درجتها، يحكم عليها بمدى مطواعية Plasticité الحدود التي، وضمن سياق تاريخي، ثقافي ومؤسساتي معطى، تقوم بتحديد ما الذي في استطاعتنا التعبير عنه بكل حريّة، أو بالأحرى ما الذي يستحسن مناقشته علانية، مع ذلك لنتفق هنا: إن الحرّية الجماعية ليست هي ذاتها حرية الصحافة. صحيح، أن وجودها مرهون بوجود هذه الأخيرة، إلّا أنها لا تتوافق تماما مع السيادة الخاصة بالصحافيين، مقدمي البرامج، المنشطين، المخرجين والمبرمجين، وباختصار مع كل أولئك الوسطاء المؤسساتيين الذين يتجهون اليوم قدما نحو شرعنة ممارساتهم تحت وطأة اللذة ورغبة الجمهور.

وهكذا، فإن الفرز الذي تمّ في مستوى وسائل الإعلام طبقا لمقاييسها الخاصة هي، يطرح في الوقت ذاته بالنسبة لديمقراطياتنا، مشكلة الحرية قياسا باستقلالوية السلطة الإعلامية. هذه العناصر تبدو في الواقع أكثر راهنية من تلك التي تعمل على تثبيت الرقابة الناجمة عن وصاية السلطات السياسية، أو الضغوطات الممارسة من قبل السلطات الاقتصادية والاديولوجية وغيرها، بالاستناد إلى حرية الصحافة. إن الفرز الخاص بوسائل الإعلام يقوم بحصر المجال الموضوعاتي الممكن بطريقة تعسفية

أكثر من اتباعه لمقاييس معيّنة، من ذلك الضبابية التي تغشى هذا الشكل من الحرية الجماعية التي تتمظهر في هذه السلطة التي نقوم من خلالها جماعيا بمناقشة بعض المواضيع علانية. فالتحليل النقدي لهذه الحدود الملموسة للتواصل الاجتماعي والسياسي، يمكن أن يفضي إلى إجراء يوحي بالصرامة وبالمطواعية، بمعنى آخر قد يفضي إلى مراجعة محتملة فيما يخص العدالة، وهذا لا يمنع من أن يشكل كل منا فكرته الخاصة عن المجتمع العادل. كما في مقدورنا أيضا أن نقول أنه لا يوجد نظام عادل، وإنه لا يمكن أن يوصف كذلك من قبل المهتمين، وذلك منذ اللحظة التي طبق فيها، ذلك أن العدالة هنا تتعارض مع العنصر البنيوي لتواصل محدود. لذا نجد أن مسألة العدالة السياسية وبمنأى عن القيم القاعدية المستخدمة كسند بغرض استنباط معايير تقسيم عادل، تمر عبر تأمل أكثر راديكالية حول الإجراء المقالي، البينذاتي، الذي يعد بمثابة الملاذ الأخير الذي إما أن تجاز فيه هذه المضامين لمعيارية بطريقة شرعية أو ترفض.

- 2 -

في فكرة ديمقراطيـة إجرائيـــــة

في البداية، أود أن أقوم بأشكلة مفهوم الإجرائيانية الهام، وذلك عبر تعميق نقدي، وسأختار من بين المداخل العديدة الممكنة، إحدى الصعوبات التي واجهتها نظرية العدالة عند جون راولس. إنّها تتعلق بالافتراض القائل بوجود حسّ مشترك ديمقراطي - ليبرالي يتحتم على مبادئ راولس، في نهاية التحليل، الرجوع إلى الأوليات الأكسيولوجية القاعدية التي ترتكز إليها. وعليه، فإن تبعية مبادئ العدالة لهيمنة ثقافة سياسية خاصة، وهي ثقافة الغرب الحديث، لا يمكن لها بأي حال أن تشكل بذاتها سببا كافيا للحد من زعمها ببلوغ الصلاحة الشاملة. أعني بذلك أن سياقية مصادر المعنى والقيم لدينا يمكن التعرف إليها دون أن نكون مرغمين على استخلاص نتائج نسبوية، لكن شريطة أن تتمكن القيم المدعاة مثل حرية التساوي في الكلام، وكذلك المبادئ الإيتيقية الأكثر بروزا أو تشخصا مثل المسؤولية والتضامن أن تسمح لذاتها بتقديم افتراضات عامة للممارسات الخاصة بالمناقشة التي تركتها تلتحق علانية بالحدوس اللغوية للعالم المعيش عوض انتصارها على التراكمات الثقافية المتعلقة بفهم تاريخي معيّن[1].

وبتعبير آخر، فإنه يتوجب على الحس المشترك الديمقراطي - الليبرالي الذي ذكره جون راولس أن يحرز القدرة على الظهور بوصفه خزانا محتملا للنقد الذاتي، في الوقت الذي يمكننا أن ننظر إليه بما هو عنصر من عناصر المطواعية. والحال أن هذا الاعتبار هو من الأهمية بمكان في هذا المستوى من المناقشة، لأنني سأباشر هنا مبحث "المطواعية" ذاته. وهو المبحث الذي بدأ يحتل مؤخرا، في سياق الجدل القائم حول العدالة، مكانة تجعل إعادة تقييمه مبررا.

---

(1) هذه الفكرة تستدعي فيما تستدعي تطورات كنت قد أوجزتها في أعمال سابقة. بهذا الخصوص أنظر مؤلفي الذي ظهر في هذه السلسلة:

Philosophie de la communication, t, I: *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Ed. du cerf. 1994.

الفقرة الأولى

مبـــدأ "المطواعيـــة"

إن الأمر هنا يتعلق بمطالبة منحدرة من النقد الموجه للنزعة القانونية الغربية المغالية. فالمطالبة بالمطواعية تمت بلورتها بضغط من المنتمين إلى الحركة المسماة "الدراسات النقدية للشرعية" Critical Legal Studies، وبخاصة من قبل ممثلها الأكثر فاعلية روبيرتو مانغابيرا يونغر Roberto Mangabeira Unger[2] فباسم "مبدأ المطواعية" طالب يونغر "بالحق في زعزعة" مؤسساتنا. وفعلا ترى بعض الليبراليات أن الأساس الذي تشكلت وفقه مجتمعاتنا الغربية ليس أساسا مرنا إلا داخل حدود هي تلك الحدود الخاصة "بقواعد اللعبة" الديمقراطية. سواء تعلق الأمر "بالحس المشترك الديمقراطي الليبرالي" الذي يستند إليه جون راولس في آخر المطاف، أو تلك الأكثر وضعانية، والمتعلقة بالمبادئ الأساسية لدولة القانون. هذا "الدستور الأساس" المجسد في صورة homo aequalis، أي في صورة إنسان ناطق حديث، غربي، له نزعة فردانية وشمولياتية في آن واحد، لا يمكن مراجعته بطريقة راديكالية، لأن المراجعة تتم فيه وبه. ومما لا شكّ فيه أنّ يونغر سعى إلى إقامة خلط بين الصرامة الأيديولوجية للأنموذج الغربي وبين المبادئ الحقوقية الأساسية على خلفية احتفاظه - في أدبياته حول الاهتمام، بإرث ماركسي محوره نقد الحقوق الشكلية بما هي البنية الفوقية للسوق. إنّ يونغر، وباحتقاره للتحذير الصادر عن أدورنو

(2) R. M. Unger: *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge (Massachussets) - Londres, Harvard University Press, 1983. 1986.

أنظر أيضا في هذا الصدد الأشكلة التي باشرتها حول مبدأ المطواعية عند يونغر:

"Les limites du principe de plasticité au sens de Roberts Unger "*Les carnets du centre de philosophie du droit, centre de philosophie du droit de l'université de Louvain-la-neuve 1993*.

(*) أدورنو (ثيودور): **Adorno (Théodor)** (1903 - 1969) فيلسوف ألماني من المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت، حيث جمعته بهوركهايمر صداقة حميمة منذ لقائهما في سنة 1922. توزع اهتمام أدورنو بين الفلسفة والموسيقى، و الفن إجمالا. فقد تحول الفن عنده إلى وسيلة فعالة لنقد الاستبداد =

Adorno(*) شخصيا، والذي يرى فيه أن النقد الايديولوجي هو "كمن يقوم بقذف الرضيع مع ماء الحمام"، إنما يعمل على إضعاف موقعه إضعافا مجانيا، ذلك أنه في إمكاننا أن نروج دائما أن المبادئ الشموليانية التي تستند إليها مؤسساتنا السياسية بشكل أساس، تمتلك مخزونا نقديا كافيا لإرضاء متطلبات المطواعية هذه. على أن هذه السلبية الخاصة بالمخزون النقدي لا يمكنها بأي حال أن تحجب الإيجابية الكامنة في المعايير الحقوقية المحيطة بها، وأنه بسبب هذه الإيجابية ذاتها، لا يمكنها الإفلات من النقد الذي قامت هي ذاتها بتحديد شروط ممارسته الشرعية داخل سياق سياسي معطى. وهذا ينطبق أيضا على المكونات الشموليانية لحسنا المشترك الديمقراطي - الليبرالي على أن تجد لها تجسيدا في التعبير الاجتماعي.

لذا، فإن مبدأ المطواعية، الذي نظر إليه منذ البداية بما هو حقّ للزعزعة ليس شائنا بسبب الموقف الذي يتحمل بشكل كلّي إشكالية القابلية للخطأ التي تميز المجتمعات المفتوحة. إنه المبدأ الذي يتمحور حول نقد دائم ينظر إليه بما هو إجراء عقلاني لمراجعة "الحقائق" العلمية والإيتيقية. هذه الحقائق في واقع الأمر، يفترض أنها تطبع سياقات حياتنا الحديثة، لكن مع ذلك فهي كلها ينبغي أن تمتلك إمكانية أن تصبح موضع شك،

= والتسلط في مختلف أشكاله بدءًا من نقد النازية في ألمانيا، إلى نقد الألينة وأنواع الاغتراب التي يحياها الإنسان في المجتمعات الرأسمالية وبخاصة في أمريكا التي كان قد هاجر إليها في مطلع الثلاثينيات بعد صعود النازيين إلى الحكم في ألمانيا. من أهم مؤلفاته:

- **الجدل السلبي** *Dialectique Négative* (1966 الترجمة الفرنسية).
- **النظرية الجمالية** *Théorie Esthétique* (1974 الترجمة الفرنسية).
- **فلسفة الموسيقى الحديثة** *Philosophy of modern music* (1969 الترجمة الانكليزية).
- **الشخصية المستبدة** *The authoritarian personnality* (1950 الترجمة الانكليزية).

(*) بوبر (كارل) **Popper (Karl)** (1902 - 1994) فيلسوف نمساوي معاصر، ارتبط اسمه بجماعة فيينا من الوضعيين المنطقيين، بالرغم من خلافاته معهم، فقد سعى إلى بناء إبستمولوجيا ترفض النظر إلى قضايا الميتافيزيقا بوصفها قضايا لا معنى لها كما يرى كارناب مثلا، وأن صدق القضايا العلمية يرجع أساسا إلى مدى قابليتها للتجريب (للتحقيق). من أهم كتبه: **منطق الكشف العلمي** (1934). **المجتمع المفتوح وأعداؤه** (1945)، **بؤس النزعة التاريخية** (1957)، **المعرفة الموضوعية**. =

وهذا ما تبتغيه العقلانية النقدية لبوبر Popper(*)، وألبير Albert، ورادنيتسكي Radnitsky وغيرهم. إن الأمر هنا يتعدى مجرد إعادة للصياغة إلى غيرها من الحقائق الخاضعة لإعادة الفحص، وبخاصة متى ادعت انتسابها إلى نظام من المنطوقات الترنسندنتالية[3]. وهنا سأبدأ في مباشرة تأويل حر لمبدأ المطواعية بما هو المبدأ الأساس لمراجعة نظرية للإجراء النقدي المتعلق بمناقشة عقلانية معينة. ففي أفق هذا التأويل النقدوي، فيما أعتقد، يمكن لمبدأ المطواعية أن يجد ضالته في ترجمة إجرائيانية لائكية بما يزيد عن كفايته، وذلك لتجنب المفهومية النمطية التي أضعفت بناء روبرتو يونغر.

من الواضح أنه يتوجب على حقّ الزعزعة أن يجد، وبطريقة معقولة، حدّه ضمن الشروط المعيارية القانوية، الإيتيقية والأكسيولوجية- "المؤسساتية" بالمعنى الواسع والجوهري للكلمة - لفاعليته السياسية الممكنة، وأنه لن يكون منسجما مع ذاته إلّا إذا كانت التعديلات التي يسمح بها لا تمثل أي خطر على مستقبل ممارسته الخاصة. إنّ ما أقوله هنا قد يبدو في شكل بديهية ما دام أن الأمر سيقتصر فقط على تعيين الحدود التي إذا ما تخطاها حقّ الزعزعة سيبطل بطلانا ذاتيا، كل هذا داخل سياق تعبيري يبدو وكأنه قضية تحليلية بسيطة وخالصة. إذ ليس من المهم مثلا أن نبين كيف أن حركة Critical legal studies ستقع في تناقض شبه كامل إذا

= كان بوبر مفكرا ليبراليا إنسانيا، اشتهر بنقده للنزعة التاريخية، وبأن القول بوجود قوانين جامعة تحكم التطور الاجتماعي التاريخي يؤدي في النهاية إلى نشوء إيديولوجيات ديكتاتورية شمولية (المترجم).

(3) من جهة المدافعين عن فرضية عصمة المنطوقات المتعلقة بالشروط الترنسندنتالية . التداولية لمبدأ القابلية للخطأ يمكننا الرجوع بشكل خاص إلى:

W.Kuhlmann, "Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft", *Zeitschrift Für philosophische Forscheng*, 40, 1986, P. 224-234, ansi qu'a Karl. O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrière, Paris, ed. de l'Eclat 1990.

وفيما يتعلق بهذه النقطة، سأسمح لنفسي من جديد أن أحيل إلى مناقشتي مع كارل أوتو آبل في:

J. M. Ferry, *Philosophie de la communication*, t, I, *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, chap., 5, "Penser avec Apel contre Appel", P. 95.

قامت بزعزعة الدستور السياسي للدولة التي تناضل فيها، بحيث يفضي ذلك "قصديا" إلى تعطل كل الميكانيزمات الدستورية والاجتماعية التي يحتمل قيامها بإحداث حركات زعزعة لاحقة على هذا الدستور. بالمقابل، فإن تأملا حول حدود حقّ الزعزعة سيصبح أكثر أهمية منذ اللحظة التي يبدأ فيها هذا الحقّ بالظهور في صورة تعابير إجرائية خفية لحق المراجعة. هذا التأمل إذن، يحصر، وبشكل ذاتي، حقّ الزعزعة في ضرورة اتباع إجراء معين لا يمكن لهذه الزعزعة أن تتم بدونه، وكمثال على ذلك نقول إنه يمكننا أن نزعزع دستورا عن طريق الإرهاب، لكنه لا يمكننا مراجعته بالإرهاب ذاته. هذا الفارق يمكن ليونغر أن يضعه في حسبانه بما هو خطوة في طريق قيام دولة القانون، لكن هذا لا يعني أننا بلغنا الديمقراطية. ولبلوغ ذلك، فإنه لا يكفي تأويل حقّ الزعزعة وإظهاره بمظهر الإجراء المتعلق بحق المراجعة، بل ينبغي زيادة على ذلك أن نربط، وبطريقة مركبة، فكرة حرية سياسية جماعية تمت تهيئتها بطريقة تجعل توزيعها على المواطنين يتم بشكل عادل. أما بالنسبة إلينا، فهذا الشكل العادل يدفعنا للتفكير مباشرة في نوع من المساواة، في حين أن هذه المقدمة الأكسيولوجية، تمثل إذا ما شئنا ذلك، "حكمنا المسبق" على الحس المشترك الديمقراطي - الليبرالي المتعلق بالعدالة السياسية كما بيّنه بشكل جيّد المبدأ الأول لجون راولس. وفي هذه الحالة، فإنّ حقّ المراجعة سيصير بدوره محدودا، اللّهمّ إلّا إذا تمت ممارسته بحرية من قبل الجميع، أي من قبل المواطنين المنتمين إلى الجماعة السياسية موضع الإحالة، أو الموجودين في مناطقنا عبر ممثليهم المنتخبين ديمقراطيا.

على أننا في هذه المرة لسنا في وارد البقاء عند هذه البديهية التي ترى أن زعزعة دستور سياسي لن يترتب عنه أي نوع من الصرامة قد تؤدي في النهاية إلى تجميد الضغوطات اللاحقة المتعلقة بالزعزعة. هذا، وفي سياق رواية إجرائيانية، حيث يتحول الحق في الزعزعة إلى حق للمراجعة، فإنه يتوجب على هذا الأخير أن يتكفل ببحث تخصص مكمل. وعليه فإن من

المستحسن اتباع بعض الطرق المعينة حتى يمكن النظر إلى أنواع الزعزعة الدستورية (أو المؤسساتية) على أنها مقبولة، وحتى يمكن للمعايير الجديدة، وفق هذا المنحى القانوني، زعم الصلاحة. بيد أنه، وبالإضافة إلى هذا الشرط "العقلاني - الشرعي" الذي تبناه ماكس ڤيبر Max Weber(*) لتحديد المفهوم الحديث للسياسة، هناك شرط آخر يتعلق بالديمقراطية المتمحورة حول الحرية الجماعية الموزعة توزيعا عادلا بين المواطنين، والمجهزة بنظام معياري فعلي ينظر حتى في دستورية دولة القانون ذاتها.

من هنا، فإن الافتراض الوحيد الذي يبرز هنا هو افتراض وجود ملك يختزل مجموع المواطنين، بما أنهم يستطيعون فرض إرادة سياسية معيّنة. هذا الافتراض، كما نعلم، وجد صياغاته الحديثة في الفكرة القائلة بأن المواطنين المجتمعين يشكلون "جسدا معنويا" كما يرى جان جاك روسو J.J.Rousseau، وبمعنى آخر إنهم يشكلون موضوعا سياسيا مجهزا بكل الخصائص أو الصفات التي يحوزها الشخص المعنوي الفردي وهي: الإرادة، العقلنة، الاستقلالية والمسؤولية.

إن المفهوم الحديث للسيادة Souveraineté. وسواء كان مفهوما مطلقويا كما هي الحال عند هوبز Hobbes، أو مفهوما ديمقراطيا كما هي الحال عند روسو، وإذا ما استعنا بالتعريف المنمق الذي اقترحه فيليب راينو Philippe Raynaud(**). فإن السيادة تعرف بما هي "تمفصل للحق على

(*) فيبر (ماكس) Weber (Max): (864 - 920) فسلسوف وسوسيولوجي ألماني، من أهم رواد السوسيولوجيا المعاصرة إلى جانب كبار المؤسسين: أوغست كونت A. Comte، دوركايم Durkheim وماركس Marx. بنيت شهرة ماكس فيبر من خلال تحليلاته المركزة للكثير من المفاهيم الاجتماعية مثل "الفعل التفسيري"، "النمط المثالي"، و"الموضوعية"، بحيث تحولت هذه المفاهيم إلى مدخل محوري إلى السوسيولوجيا غير الماركسية. من أهم كتبه: - **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* - **محاولات حول نظرية العلم** *Essais sur la théorie de la science* (المترجم).

(**) راينو (فيليب) Raynaud (Philippe): فيلسوف فرنسي معاصر يدرس في جامعة باريس .II يشتغل بالأساس على تحليل النظرية الليبرالية الساسية المعاصرة وبخاصة عند ممثلها الأساس الفيلسوف الأمريكي جون راولس. قام بالتنسيق مع الأستاذ ستيفان بيالس Stéphane Pials بتأليف: **معجم الفلسفة السياسية** *Dictionnaire de la philosophie politique* (2003) (المترجم).

القوة"[4]. على أن فيليب راينو لم يكف مطالبته مجتمعاتنا الليبرالية، الاعتراف بدينها تجاه النظريات الأولى الكبرى حول السيادة، عند بودان Bodin، أوعند هوبز. وبالمحصلة فإنّه يرى ضرورة أن نتصور اليوم أيضا هذه القوة وكأنها مجسدة في سلطة متصورة وفق أنموذج الشخصـ الحاكم الذي يقوم في لحظة تسلط بفرض قراره (ومن ثمة تحمل مسؤولية ذلك القرار)، بإغلاق مسار التشكل المقالي للإرادة السياسية، أكثر مما يلجأ إلى تعليقه، فالقرار في نهاية المطاف يتفوق على المناقشة، وهذا بغية فرض التسامح الاجتماعي تحديدا ضد أخطار السقوط في النزوات السياسية.

هذه النظرة تختلف عن نظرة أنا أرندت Hannah Arendt[*] التي ترى

---

(4) «Problèmes actuels de la citoyenneté» exposé au colloque organisé les 18 et 19 septembre a Paris par l' association freudienne internationale et l'Institut international de Paris La Défense sur le thème de «L'action politique aujourd'hui».

لقد عثرت على صياغة تختلف بشكل محسوس في نشرية الأعمال L'action politique aujourd'hui جاء فيها ما يلي: "إن وحدة الفلسفة السياسية الحديثة تكمن في البحث عن تمفصل حرية الأفراد بقوة هيئة سياسية مصطنعة ما"، ويضيف فليب راينو: "وهو ما يختلف نسبيا بعض الشيء عن الإشكالية البسيطة لحقوق الإنسان. إنني أتصور الهيئة السياسية بوصفها مصطنعة... ويوجد هاهنا عنصر قوة مصطنعة تتنزل في مركز الصياغة للفلسفة السياسية الحديثة، والذي تضاءل حضوره في الفلسفة السياسية المعاصرة حتى عند أهم ممثليها الأكثر شهرة والأكثر أهمية "(ص 82-83).و أوضح أن فيليب راينو يلمح هنا إلى تيارات الفلسفة السياسية، وبدرجة أكبر إلى تيارات فلسفة الحق التي، وتحت ضغط مقدمات أنطولوجية مبشرة " بتجاوز " فلسفات الذاتية، سلكت مسلك هابرماز

(Voir J. Habermas "La souveraineté comme procédure, un concept normatif d'espace publique," trad. M. Hunyadi, Lignes nº 7, Paris, 1989).

لبلوغ "ديمقراطية إجرائية". ويخلص فيليب راينو إلى ما يلي "ما يمكنني قوله من جانبي هو أن سيادة لا أصل ولا سند لها ستفضي بنا حتما إلى سياسة إنسانية، بل إلى سياسة ملائكية Angélique" (ص 91). اعتقد أنني تذكرت هنا هذه المزحة التي تردد صداها في مناقشات طويلة خاصة مع صديقي فيليب رايلو سجلت باسم "هو ذاك"، والتي اعتقد أن قسم النسخ في الجمعية الفرويدية الدولية، على كفاءته قد نسيها، اللهم إلا إذا كان ذلك من بنات أفكاري.

(*) أرندت (آنا) Arendt (Hannah) (1906 -1978): فيلسوفة ألمانية، ولدت في مدينة هانوفر Hanovre، كانت تلميذة لكارل ياسبرس وهوسرل وربطتها علاقة حميمة مع ملهمها الأول مارتن هايدغر، قبل أن تهاجر إلى أمريكا على غرار أغلب فلاسفة مدرسة فرانكفورت من بني جلدتها من اليهود الألمان بعد صعود النازيين إلى الحكم في بداية الثلاثينيات. بدأ نبوغها الفلسفي منذ مذكرتها =

أن "القوة" التي تقف في مواجهة "العنف"، تتولد عكس ما يعتقد من حادثة تتعلق بالوفاق تتمظهر عبر كلمة أولئك الذين اتفقوا علنيا، وكذا عبر فعلهم. أما التوافق أو الإجماع، وبما أنه يحتل موقعا هشّا وغير ثابت، فإنه يقوم بتدعيم المؤسسات التي يفترض فيها حمايته بالمقابل. هذه النظرة أيضا ستصطدم أيضا، وبشكل أكثر عنفا، بمقاربة هابرماز، التي ترى أن هذه التشكلات الخاصة بالتوافق، وعلى افتراض أنها وقعت، لا بد أن يكون في مقدورها زعم الصلاحة، ومن ثمة يصير في إمكانها الانتساب إلى ممارسة وفاقية إجرائية وفق إيتيقا المناقشة الحجاجية أو Diskursethik، والتي يمكن دائما، لمخزونها من النقد الذاتي أن يضع النتائج المحصلة موضع مراجعة، وهذا دونما تأثير من أي إجراء تفرضه سلطة متعلقة بأمر تمّ تقريره من قبل.

إذن، إن مكمن قلق أرندت ومعها هابرماز، يتعلق تحديدا بتشكل الوفاق الذي يقوم بتثبيت مفهوم "القوة" فيما يعتقدان، كما يسمح بمفصلة

= التي أعدتها حول **مفهوم الحب عند القديس أغسطين** *Le concept d'amour chez Saint Augustin* (سنة 1928 بإشراف أستاذها كارل ياسبرس). بعد تحولها إلى أمريكا، انشغلت أرندت بتحليل وضعية الإنسان في المرحلة المعاصرة، وموقعته داخل رهاناتها الكبرى، حيث حافظت بذكاء على تلك الروح النقدية التي ميّزت الفكر الألماني على مرّ العصور. انتقدت أرندت كل أنواع الأنظمة الشمولية والتوتاليتارية من النازية إلى الشيوعية وانتصرت في النهاية لذلك التيار الذي يقدس الإنسان ويجعل منه النواة المحورية لأي تقدم مرتقب.كتبت أرندت عديد المؤلفات النقدية التي حللت فيها بحساسية مرهفة وضعية الإنسان المعاصر من أهمها:

- **أصول التوتاليتارية** *Les origines du totalitarisme*.

بأجزائه الثلاثة و هي:

1 - **حول اللاسامية** (الجزء الأول) *Sur l'antisémitisme* (1973-1984التزجمة الفرنسية)

2 - **الامبريالية**(الجزء الثاني) *L'impérialisme* (1984، 1982، 1997 الترجمة الفرنسية)

3 - **النسق التوتاليتاري** (الجزء الثالث) *Le système totalitaire* (1972 الترجمة الفرنسية)

- **مسالة الإنسان الحديث** *Condition de l'homme moderne* (1961 . 1983 الترجمة الفرنسية) وقد قام الفيلسوف الفرنسي بور ريكور بتقديم مطول للطبعة الفرنسية من هذا الكتاب).

- **ايخمان في القدس: تقرير حول كيف يصبح الشر أمرا عاديا** *Eichmann a Jerusalem: rapport sur la banalite du mal* (1966 - 1991 - 2002 الترجمة الفرنسية) والكتاب عبارة عن تقارير أرسلتها أرندت إلى جريدة نيويورك تايمز عن جلسات المحاكمة الخاصة بمحاكمة أحد النازيين وهو إيخمان. وهذا بالإضافة إلى كتابها الضخم الأخير الذي يحمل عنوان: حياة الفكر في ثلاثة أجزاء (2005 الترجمة الفرنسية).

القانون حولها، لكن وفق إجراءات مغايرة مثل لكسيس Lexis (حكم القوة) وبراكسيس Praxis عند أرندت، والمناقشة والمحاجة عند هابرماز، حيث يحاولان معا تجنب الظهور بتلك الصورة الفخمة التي قد تحيل إلى قرارات سلطوية كما هي الحال عند هوبز، أو إلى الارادة العامة كما هي الحال عند روسو.لقد عملا كليهما، أي أرندت وهابرماز، كل بطريقته الخاصة على ربط "مسألة الفعالية" هذه التي حملتها إلى الواجهة هيرمينوطيقا غادامير. هذه Wirkungsgeschichte التي تعتقد أن الوعي التاريخاني الذي يعد إحدى العلامات الفارقة للمرحلة المعاصرة، يفضي بالتفكير السياسي من الآن فصاعدا، إلى القلق والحيرة من ذلك التاريخ الذي سيكون فيه الفكر الإنساني مضطرا إلى تشكيل تجربته حول الحرية، وأن تعزى إليه بالمرة تحديدات جديدة.

وعليه، وبهذا المعنى، سيصير من غير المجدي معرفة أن "حسنا المشترك، الديمقراطي - الليبرالي" الذي، وإن كان يحتل مركزا ثانويا بالنسبة للعالم المعيش، فإنه يشكل خزانا رمزيا نستمد منه قدراتنا على تمييز محتمل للأخبار عن وجهة نظرنا الأخلاقية، والذي، وبموجب وجهة النظرهذه، التي مؤداها تدعيم موقفنا الحجاجي لصالح هذا التعريف أو ذاك المتعلق بالمجتمع العادل، فإنه هو ذاته قد يخفت ويتحجر، أو يتناقص، لكنه أيضا قد يتهذب، يثري، يتصفى ويتخلص من الأحاسيس التي عملت لحد الآن على حماية بعض البديهيات التي تم تسجيلها ضد الأشكلة القائمة. إن حسنا المشترك الحالي، حتى وإن تمّ تصوره وفق مكوناته الأكثر شموليانية، فإنه يبقى هو أيضا عرضة لضغوطات مزعزعة ينبغي تفحصها بتبصر. بيد أن هذا الفحص المتبصر لا يمكن مباشرته عن طريق إجراء عادي، بل إنه يفترض إجراءً خاصا مطابقا لطريقة إنتاج رأي عام معيّن، وهو لن يسمح بأن يتشكل وفق طرق مناورة لعقلنة استراتيجية، ولا حتّى وفق طرق تأثيرية Perlocutoires لعقلنة تهويلية، لكنه يسمح بذلك فقط وفق طرق إنشائية (أو إنجازية) Illocutoires لعقلنة تواصلية.

إن المشكل المركزي بالنسبة لأي نقد فلسفي للسياسة يتمثل أساسا في ضرورة جعل مبدأ الإجرائية الحديث يمتد إلى الشروط ذاتها لتشكل توافق ما، وهذا يعني فيما يعني، أن هذا المبدأ سيمتد بالضرورة إلى شروط التحول الخاصة بالحس المشترك.

على أن تأملا مليا يظهر لنا أن استراتيجية تصورية كهذه تفترض قيام علاقة باطنية بين تشكيلات التوافق ومبادئ العدالة، وحينها ستأخذ هذه المبادئ دلالات ستجعلها، وفق منظور إجراءوي، أعمق تجذرا وأكثر حميمية في ذلك الوسط الطبيعي الخاص بالعقل العملي، والذي لا يمكن أن نشمله فيما يسميه هابرماز "الحدوس اللغوية لعالم الحياة". بالمقابل، وإذا ما كان يبدو لي من أن راولس يسند إلى "توافقه التعددي" مهمة بعث الاستقرار السياسي لمبادئ العدالة التي تم اكتسابها أصلا في إطار مقاربة خاصة بالبرهنة التحليلية، فإن هذه الأخيرة ستلجأ حينئذ إلى المطالبة بتوافق وفق منظور تقني للفعالية، أكثر من مطالبتها أياه بأن يكون وفق منظور إيتيقي للعدالة. وقد قام جون راولس مؤخرا ببعث تأملات حول ما يسميه "العقول العمومية"(أو العامة) Public reasons، أي حول تلك العقول التي يمكن أن تعلم وأن يتم إقرارها، أن تناقش وأن تقبل علنا، وذلك بغية إعطاء الانطباع بأن هناك "توازنا تأمليا" فيما يخص مبادئ نظرية العدالة كما سنرى. لكن ذلك لا يعني باي حال الإقرار بأن "الاستخدام العمومي للعقل"، ذلك الانفتاح Oeffentlichkeit الذي ينظر إليه كانط بما هو القوة التاريخية للولوج إلى مبادئ دستور عادل معين، يمكنه، إجرائيا، أن يشكل أساسا تأسيسيا لصلاحة هذه المبادئ، فلماذا إذن؟ لأن راولس يرى أن ذلك سيبقي شبح المراجعة الدائمة، ومن ثمّة شبح اللااستقرار.

الفقرة الثانية

راولــس أو هابرمـــاز

الآن فقط، سأبدأ في مباشرة نقاش أكثر انضباطا حول الطريقة التي قام وفقها جون راولس بالكشف عن الإجراء الأمثل لاكتساب مبادئ العدالة، هذا النقاش قد يلبى أيضا انطلاقا من تصور إجرائي، لكن في اتجاه مخالف لما هو موجود لدى هابرماز. لذا فإن المواجهة بين راولس وهابرماز هي من الأهمية بحيث جعلتهما يتفقان حول نقد المنفعوية، بل إنهما، وبشكل خاص، يرفضان اللاعقلانية الإيتيقية سواء تعلق الأمر بالانفعالوية Emotivisme أو التصميموية (القراروية) Décisionisme، كما أنهما يتفقان أيضا حول الأهمية المتضمنة في محاولة إعادة البناء العقلانية لحدوسنا أو لأفكارنا الأخلاقية وذلك بغية ربح تأمل إضافي حول الفكر أو حول المبدا الحديث لما كنا نسميه منذ كانط "العقل العملي"، من جهة ثانية. وفيما يتعلق بالمبدأين اللذين اعتمدهما راولس وهما: مبدأ الحرية ومبدأ المساواة[5]، فإن هابرماز يرى في هذين المبدأين: مبدأ التعميم ("المبدأ ي") ومبدأ المناقشة ("المبدأ د") أفضلية تجعله يعتقد أن الإجراء الوهمي الذي تصوره راولس لإظهار كيف يمكن لكل منا اكتساب هذه المبادئ عقليا، إجراء سورياليا من أساسه، بل إنه سيبقى تحت رحمة المقدمات الخاصة بفلسفات الشعور، أي أنه سيبقى مشدودا لأنموذج الموضوع الواحد الأوحد بالرغم من أنه تمّ طرحه بما هو موضوع شمولي.

إن الأمر هنا، بحسب راولس، يتعلق بتلك الاستعارة الشهيرة المتعلقة "بستار الجهل"، والتي هي عبارة عن حالة وهمية يتلخص هدفها بحسب ما كتب آلان رينو Alain Renaut في تصور أن التأمل المتمحور حول المبادئ

(5) هذا المبدأ الثاني هو ذاته يضم مبدأ خاصا بالفعالية (القسم (ا)) ومبدأ خاصا بالاختلاف (القسم (ب))

يتم تحت ستار يحرم الأفراد من تحصيل المعلومات التي يمكن تصورها حول مكانتهم". وعندما أميل إلى رينو هنا، فلأنه يرفض النقد الذي وجهه هابرماز لراولس[6]. وعليه فإن فرضية رينو تشتمل على عنصرين: العنصر الأول ومؤداه "أنّه من غير المسموح التساؤل حول ما إذا كان فعلا من المستحيل التوفيق بين [هابرماز، وراولس] في هذه النقطة المركزية [وهي تتعلق بالفارق الذي عمقه هابرماز بالتوازي مع مقاربة راولس السوريالية. ج.م.ف]. وذلك من خلال النظر إلى المبدأ د في "ستار الجهل" وكأنه فكرة واحدة بتقيمين مختلفين"[7]. ويخلص آلان رينو إلى القول بأن "الانسلاخ الذي وقع بين "إيتيقا المناقشة" و"نظرية العدالة" وقع أساسا نتيجة سوء فهم [. . .]. وهو وإن لم ينفذ إلى الجوهر، إلّا أنّه اسهم في إخفائه"[8]. هذا الإلماح يفضي بنا مباشرة إلى العنصر الثاني من الفرضية، والمتعلق بإدانة "الخطأ"، ذلك أن "هابرماز، مثله في ذلك مثل آبل، يعتقد بأنه تجاوز أنموذج الذات أوالشعور، لأنه يقدر بأنه أنموذج أنانوي Solipsiste، وأنه لم يعد له أي تأثير منذ ظهور ما يسمى بالمنعرج الألسني Linguistic turn (الذي يفترض أن الكلام، وبما أنه عنوان العلاقة مع الآخر، هو الذي يوجه انبثاق العلاقة مع الذات)"[9]. ولمقارعة هذه المسألة، يقوم رينو باستحضار أعماله الخاصة[10] حول الأوجه المختلفة للذات التي لا يمكن أن نعدها كلها أنانوية. لذا، فإن رينو يرى في حوصلته لإيتيقا المناقشة عند هابرماز، أن هذا الأخير "ارتكب خطأ استشرافيا بيّنا من خلال إصراره على تكرار أنه لكي يتسنى لنا إعادة إدراج هذه العلاقة مع الآخر في إطار تأمل الانسانية ككل، فإنه يتوجب علينا التخلص من أنموذج الذات، وهذا خطأ تاريخي، ذلك أن تاريخ الذاتية يقدم نماذج لفلاسفة قاموا، بطريقة ضمنية،

---

(6) A. Renaut, "Habermas ou Rawls?", Réseaux, nº 60, Juillet, Août 1993.

(7) Ibid, P. 131.

(8) Ibid, P. 134.

(9) Ibid, P. 135.

(10) A. Renaut, L'être de l'individu, Paris, Gallimard, 1989.

بإدماج مبحث البينذاتية داخل الذاتية وبخاصة كانط وفخته Fichte "[11].

عموما أنا لا أنوي هنا مناقشة الدعوة إلى إعادة الاعتبار للتاريخ الفلسفي للذاتية المحدثة، لأنني سأكتفي بالتركيز على المكوّن الأول الذي أعتقد أنه يشكل نقطة ارتكاز فلسفية هامة، هذا إذا ما تبين فيما بعد أن هناك ما يستوجب التنويه في نقد هابرماس لراولس. أما فيما يخص مناقشتي أنا، فأنا لست في حاجة للتذكير بمضمونها أصلا، بل إنني سأركز، على النقيض من ذلك، على وضع تلك المبادئ التي أود تفكيرها، وذلك من خلال تشديدي على نقاط اللبس فيها التي تعود سلبا، وبشكل آلي، على هذا الوضع.

يعتقد راولس أن مبادئ العدالة كما بلورها هو أعلى مرتبة، منطقيا، من تلك المبادئ المرتبطة بتصورات منافسة كالمنفعوية (أو المنفعوي) Utilitarisme والحدوسية intuitionnisme والكمالوية Perfectionnisme والاستحقاقوية Méritocratique. وقد استدل على هذا التفوق من منظور أخلاقي، فالفيلسوف راولس يحاجج أخلاقيا تفوق مبادئ راولس المتعلقة بالعدالة. والحال أن راولس كان قد انخرط في إشكالية ثانية، خاصة، ملخصها التساؤل: هل في مقدورنا، نحن المواطنين نحن الكائنات المنقوصة أخلاقيا، الأنانية، الانضمام إلى وجهة النظر الأخلاقية هذه بحيث نلتحم مع نتائجها في النهاية؟ كيف سنعمل على قبول النتائج المترتبة عن البرهنة المنجزة وفق وجهة نظر أخلاقية، عندما نكتشف فيما بعد أن هذه النتائج ستكون مناقضة لنا عمليا؟ وأخيرا كيف، وبموجب أي نوع من الإجراءات يمكننا أن نوجد في وضع يتسم بالتجرد والنزاهة حتى ولو كان ذلك في مستوى الخيال؟ لهذا السبب بالذات لجأ راولس إلى القصة الخيالية الشهيرة حول "ستار الجهل"، وهي قصة لها وضع ملتبس في الواقع. فستار

---

(11) A. Renaut, "Habermas ou Rawls?", P.135.

بالاستناد إلى هذا، قام رينو بسرد بعض الكلمات لفخته مختارة من **رسالة إلى را ينهولد** *Lettre à Reinhold*، ومن **أساس القانون الطبيعي** *Fondement du droit naturel*.

الجهل هي أولا وقبل كل شيء عبارة عن استعارة، أو صورة يفترض في الأطراف المشكلة للعقد الاجتماعي، والتي تم اختيارها وفق مبادئ العدالة كما تصورها راولس، لكي تدرك مبادئها ألا تعير أي اهتمام لوضعها التجريبي والسياقوي الحالي، أي لا تعير أي اهتمام للوضعية التي تشغلها هنا والآن في مجتمع معين، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الواقعية عند تخصيص المنافع الاجتماعية (مداخيل، سلطات، حريات. . .إلخ).

وفي هذه الحالة، فإن المتعاقدين مجبرين بداعي الحذر، وتحت ضغط مصالحهم الذاتية بأن يتصوروا كل هذه الوضعيات المحتملة، وأن يعكفوا على التفكير بجدية في هذه الوضعيات. من هنا، هذا اللاتمركز الغريب الذي مؤداه أن باعثا أنانيا واحدا كاف لتعليل إمكانية أن أكون الآخر. إذ، وتحت "ستار الجهل" أستطيع أن أكون عكس ما أنا عليه، لذا ينبغي علي أن أضع نفسي محل ذلك الآخر الذي يمكنني أن أصير هو (على كل لا أعرف)، لأن ذلك الآخر قد يصير هو أيضا أنا ذاته. إذن ينبغي أن أضع في حسباني كل الحالات والأوضاع الاجتماعية المحتملة لأتمكن من معرفة ما أريد، أي معرفة ما ينبغي معرفته أصولا (عقليا). وعليه، فإن كلمة "أصولا" لم تصبح بعد مرادفة لكلمة "أخلاقيا" يستتبع ذلك القول بأن هذه القصة الخيالية ستصبح بمثابة ذلك الإجراء الذي يسمح للمواطن بمعرفة نتائج البرهنة التي اعتمدها الفيلسوف وفق وجهة النظر الأخلاقية ولو بطريقة أنانية. وبتعبير آخر، إن ستار الجهل هو بمثابة حيلة وهمية يمكن من خلالها (وجاهيا) إدراك معنى العادل فكريا، وتفضيله سياسيا لجهة حساب يتعلق بالمصالح: امتيازاتها وتكاليفها، والذي إذا ما نظر إليه نظرة ذاتية، فإننا سنجد أن هدفه الأساس هو إدراك الجيد دائما (فيما أرى)، على أن هذا لا يعني القول بأن راولس يخرج من حسابه هذه الاعتبارات الخاصة بالعدالة ما دمنا نعتقد، عن طريق الافتراض، أن المواطنين الذين يضعهم تحت ستار الجهل يملكون تصورا معيّنا عن العدالة بمعنى من المعاني. لكن إذا ما نظرنا إلى المسألة من جانبها المنهجي، فإننا نجد أن كل ما قام به ستار الجهل

هو أنه كشف عن العلاقة الاستراتيجية الكامنة خلف حساب أناني مطهر من أية اعتبارات متعلقة بالمصالح العملية الملموسة. بل إن قاعدة الاجراء البيّن الخاص بالبرهنة التي تتم مباشرتها تحت ستار الجهل وهي القاعدة المسماة "قاعدة الحد الأقصى" ليست إلّا متغيّر حذق من حساب الفوائد/ التكاليف. وإنه لم يتم، وتحت أية ذريعة كانت، حمل العقلنة التواصلية إلى الواجهة، والتي تقوم بلعب دور الإجراء المساعد على الاعتراف المتبادل الذي تحتاجه التجربة لتشكيل وجهة النظر الأخلاقية والإفصاح عنها.

مع ذلك فإن آلان رينو ينظر إلى هذا الافتراض الخاص بستار الجهل بما هو أداة منهجية "على درجة قصوى من العمق"، أي أن لها دلالة أخلاقية مؤكدة بما أنها تسمح لنا بأن "ندفع إلى الواجهة تلك الوضعية التي تظهر من الإنسان بعده الذي يجعل منه رعية أو شخصا يمكنه العمل على إرساء مبادئ العدالة [. . .] ذلك أن الأمر هنا يتعلق بتوفير الوسائل الكفيلة بتحديد المبادئ التي ستكون على وفاق مع ما يحافظ فينا على آدمية الإنسان وليس مع مجرد لعبة بسيطة تتعلق بالمصالح الخاصة"[12]. إذ لا يمكننا في الواقع إنكار هذا التأويل السخي والصحيح دون أدنى شك[13]، حيث يرى رينو "أن ستار الجهل إذا ما فهم فهما سليما، فإنه لن يشكل شيئا سوى ما يشبه تمثل رمزي لما تسمح به المناقشة الحجاجية الخاصة بتنشئة كل منا انطلاقا من الفردية المميّزة، وصولا إلى كليانية الذات العملية"[14]. فقد يكون من المحتمل أن راولس أراد بسط معادل للعقل العملي بالمعنى الكانطي دون أن يقبل، كما صرح هو ذاته بذلك، ذلك الافتراض البطولي "الناتج عن الارادة الخيّرة الأخلاقية للبشر، بل قد يكون من الممكن ايضا أن هذا الأمر هو ما يقترحه آلان رينو، وهو ما يتوافق مع "وضعية مثالية

(12) A. Renaut: "Habermas ou Rawls?" P. 134.

(13) بالفعل، فإن جون راولس يعود فيما بعد في مؤلفه *Restatement* حول المناجاتية (الذاتية) التي تميز **نظرية العدالة** (1971). هذه المراجعة البينة تدعم *Ex post* أطروحة آلان رينون لكنها بالمقابل تضعفها من وجهة نظر فلولوجية.

(14) A. Renat, Ibid.

للكلام" عند هابرماز، فإنها لا تشبه إطلاقا الوضعية القائمة تحت ستار الجهل، فهذا "الموقف الأصلي" (البدئي) Position originelle الذي يتحدث عنه راولس، والذي يقترحه علينا بكلماته هو "أن ننظر إليه في خطوة معبّرة [...] بما هو شبيه بوجهة النظر التي نرى من خلالها الأنا الباطني للعالم"[15].

لقد تمّ قبول هذه الألفاظ كما أدلى بها آلان رينو خلال تقديمه للموقف الأصلي، وكأنه مطلوب منها أن تختزل "مبدأ تنشئة كل منا انطلاقا من الفردية المميزة، وصولا إلى كليانية الذات العملية". وبيّن أنني لن أستطيع مسايرته في فكرته التي "تعتقد بهذا المعنى أن الفاعل (أو الشخص) الذي يفترض وجود مبدأين، كما هي الحال عند راولس، ليس بأكثر سوريالية (مناجاة) مما هو عليه التأسيس الخاص بالمعايير الإيتيقية عند هابرماز"[16]. إن الفاعل (أو الشخص) المقصود هنا ليس الفيلسوف الذي يسعى إلى مباشرة تأسيس نظري، بل إن الأمر يتعلق دائما بهذه "الذات العملية"، أي بأولئك المواطنين الذي يعمل الفيلسوف على دفعهم إلى الواجهة. على أن هؤلاء المواطنين لن يباشروا الإجراء نفسه عند تبنيهم لهذه المعايير انطلاقا من كونهم ينتسبون للموقف الأصلي بمعنى راولس، أو لأنهم منخرطون ضمن حالة تختص بالكلام، والتي إذا ما أخذت في معنى هابرماز، فإنها ستصير عبارة عن مناقشة حقيقية. وفي هذا الصدد، فإنني أعتقد أن آلان رينو أغفل اختلافا إجرائيا ينبغي التوقف عن إسقاطاته:

بمعنى آخر، ولكي نشكل معايير صحيحة، فإنه يتوجب علينا، وفي كلتا الحالتين إنتاج ما يقدمه هابرماز ذاته على أنه عملية إزاحة عن المركز Décentrement، وذلك بأخذ الحيطة مما قد يقع من انحرافات عن الآفاق المرجوة بسبب تداخل المصالح الشخصية، لذا يمكننا تصور إنتاج هذه الإزاحة عن المركز انطلاقا من

(15) J. Rawls, *Théorie de la justice,* Paris, Ed, du seuil,1987.

(16) A. Renaut, "Habermas ou Rawls?" P.134.

المناقشة وذلك "من خلال المشاركة الفعلية لكل شخص معني بهذه المناقشة"، كما يمكننا أن نتصورها أيضا من خلال التجريد المنهجي لما يميّزنا ولما يجعلنا فرادى.

إن ما يؤسس لعملية الإزاحة عن المركز هو "المناقشة الحقيقة"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو الإجراء المتعلق بستار الجهل الموافق لنوع من المحاجة الفكرية. هذان المسعيان و إن كانا لا يتطابقان تطابقا كليا (فاهتمام هابرماز مثلا بالمسار الفعلي للازاحة عن المركز يفوق اهتمام راولس بذلك) فإنه لا يبدو أنه من غير الأكيد على الإطلاق أن يكونا مختلفين في روحيهما"[17].

هذا التأمل يتميز بالعمل على إبراز ما يعتقد أن لا أهمية استراتيجية له، فالاختلاف بين "مناقشة حقيقية" تفترض "مشاركة فعلية لكل شخص معني بهذه المناقشة" وبين "محاجة فكرية" قامت عن طريق "التجريد المنهجي بتحديد ما يميّزنا وما يجعلنا فرادى".

وقبل أن أباشر هذه المناقشة، أود أن أذكر أولا أن كلا من هابرماز وراولس لم يتفقا على موضعة مشروعيهما تحت مظلة الافتراض القائل بإرادة أخلاقية خيّرة للمواطنين، مع ذلك فإن كليهما يتمسك بالتفرقة القائمة بين الإرادة الخيّرة ووجهة النظر الأخلاقية. بمعنى آخر، إن عدم قدرة كليهما على تحقيق "الفرضية البطولية" (أو الميتافيزيقية) لقيام إرادة أخلاقية خيرة لدى الناس، لا يعني أن نظام العدالة لا ينبغي بلوغه وفق الإجراءات المطلوبة في وجهة النظر الأخلاقية. إذن، فوجه الصعوبة هنا لا يكمن، كما هي الحال عند كانط، في كيفية إفهامنا كيف يمكن للعقل الخالص أن يصير عقلا عمليا، أي كيف تكون الإرادة الخيّرة ممكنة؟ بل إنه يكمن في التعريف والاعتراف في الوقت ذاته بالإجراء المقالي الذي، وبموجبه فقط، يمكن تخليص مسألة "ما هو عادل" من الاعتبارات الخاصة بالفعالية، المنفعة، والرفاهية، ومن كلّ ما يعمل على توجيه البحث باتجاه "ماهو جيد" بوجه

(17) Ibid.

عام.

لهذا السبب أيضا لا أجد هنا مجالا للاعتراض على تأويل آلان رينو وتحديدا عندما يقر بأن راولس يتوفر على نيّة تأسيس مبادئ للعدالة خاصة به انطلاقا من وجهة النظر الأخلاقية، وبموجب محاجة أخلاقية. على أن ما اعترض عليه، بالمقابل، هو أن تلك الفكرة التي مؤداها أن الإجراء الذي تم تحت ستار الجهل، يمتلك القيمة الاستراتيجية ذاتها، حتى لا أقول الدلالة الأخلاقية ذاتها، كتلك التي تبدو عند هابرماز في إطار إعادة بناء الإجراء المتعلق بالفهم البينذاتي intercompréhension الموظف داخل وضعية متمحورة حول المناقشة الحقيقية. وهكذا سنجد أنه ليس وجهة النظر الأخلاقية المنشغلة أساسا بما هو عادل هي التي لم يتم إنتاجها بالدرجة نفسها، ولا بالطريقة ذاتها في كلتا الحالتين فقط، وإنّما أيضا المحاجة الأخلاقية التي يمكن أن نعزو إليها البرهنة المنجزة تحت ستار الجهل حيث لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تحقق النتائج الإيتيقية ذاتها التي يمكن أن تحققها مناقشة عملية.

- 3 -

"الموقف الأصلي" للجهل أو "الحالة المثلى" للاعتراف؟ أنموذجان للعقلنة الإجرائية.

ينبغي علينا هنا أن نبدأ في مقاربة أشكلة المعادلة التي يقيمها ألان رينو بين "الموقف الأصلي" (تحت ستار الجهل) عند جون راولس، والحالة المثلى للكلام التي أمكن لهابرماز أن يتطرق إليها في بعض المرات بما هي ملخص للتأملات المنتجة من قبل الفاعلين المنضوين داخل الممارسة التواصلية.

الفقرة الأولى:

"الأنانة" أو "الأنانية العقلية"

إن الموقف الأصلي لا يحفز الذوات بشكل كاف على الاعتراف بالآخر، فهي غير مؤهلة مثلا لكي تبيّن للفرد كيف السبيل إلى التخلص مما هو مأساوي الذي، وبحسب ما يرى هيجل، يعني الانغلاق على الذات، وعدم القدرة على أن تكون الآخر كما يتجلى ذلك في بعض المواقف، كما هي الحال في الحب، في الحرب أو ساعة المغفرة. ومن الواضح تماما، أن الأشخاص (أو الذوات) التجريبيين، بما أنهم واقعين تحت ستار الجهل، فإنهم وبصريح العبارة، لم يجرأوا حتى على تصور إمكانية أن يحلوا محل الآخرين. فهم كما يقول هابرماز "غير منهممين بسعادتهم المشتركة"(1)، بل إنهم ينغمسون في تصورات مجردة حول كلّ الأوضاع الاجتماعية الممكنة، وهي أوضاع لا يشغلونها فعليا، لأنها في الواقع مشغولة من قبل الغير، وأنه لا أحد من هؤلاء الغير يود أن يكون ممثلا

(1) J. Habermas, *De l'éthique de la discussion,* Paris, Ed, du cerf, 1992, P.56.

لوضعية ممكنة لذاته هو. بالرغم من كل ذلك أعتقد أنه كان في إمكان ألان رينو التسليم بهذا الأمر، إلا انه مع ذلك أفرد لراولس اهتماما قد لا يكون متضمنا أصلا في الترتيبات المتعلقة بالذوات الفاعلة التي يفترض وجودها تحت سقف ستار الجهل. وهنا يتحتم علينا الاختيار بين التأويلين التاليين:

- إما أن راولس يريد أن يبين لنا تلك الحالة التي تكون فيها الذوات مجردة من تبعات أي حساب للمصالح، ومن ثمة تتفرغ بكل جدية، إلى مناقشة مجندة بكاملها من أجل بلوغ وجهة النظر الأخلاقية.
- أو أنه يريد أن يبيّن لنا كيف يمكن للأشخاص (أو الذوات) ذوي الحسابات الأنانية وبما أنهم يجهلون الوضعية التي يشغلونها اجتماعيا، التحرر من الاعتبارات الخاصة المتعلقة بالمصالح التجريبية المحتملة، ومن ثمة إمكانية إلحاق برهنتهم بالنتائج المحصلة في محاجة أخلاقية معيّنة.

على أنه لا يمكننا النظر إلى الإجرائين بما هما شيء واحد بسبب وصولهما إلى النتائج ذاتها، وإلا سنكون قد غضضنا الطرف عن طبيعة الأدلة التي تسمح للمعنيين أنفسهم بشرعنة مبادئ نظامهم السياسي.

أما الآن فهل يمكننا التحجج بعدم إمكانية إصدار قرارحول البواعث والأسباب الموجهة للبرهنة التي تم إنجازها تحت ستار الجهل؟ في هذه الحال، فإن الفيلسوف هو الذي يرى، ومن وجهة نظر أخلاقية، أن المواطن مجبر على التزحزح عن المركز، مع أنه يمكننا، وعلى طريقة كانط، أن ننظر إلى الحقيقة الخارجية ذاتها وفق خاصيتين أنطولوجيتين متباينتين: فحينا ينظر إليها وفق منظور المصلحة التجريبية (الأنانية)، وأحيانا أخرى وفق منظور المصلحة الخالصة (الأخلاقية). وهذا ما يسمح بعدم اللجوء إلى أي خيار ميتافيزيقي مشمول في نظرية سياسية ما لأن ما يهم هنا أن نستطيع التمعن في الإجراء الخاص بالمناقشة في ضوء الأخلاقية القائمة.

لكن هذا لا يعفي الفيلسوف من تحديد منهجية معينة تمتلك خاصية المطابقة مع التحديدات الخاصة بمبادئ العدالة، إذ لا يمكنه بأي حال أن

يترك الإجراء الذي يستحق أن ينظر إليه، من الناحية القانونية، بما هو مكون من مكونات الصلاحة المعيارية لهذه المبادئ من غير تحديد.

والحال أن هذه النقطة بالذات شكلت نقطة التطور الأساسية في فكر جون راولس قياسا بما جاء في **نظرية العدالة** ففي *Justice as fairness.* *Arestatement*(1990) يعود راولس، بشكل خفي، إلى تأكيدات وردت في **نظرية العدالة** (1971) وبخاصة حول الملاحظة (47، 16) حيث يورد بأن النظرية "هي جزء من نظرية الاختيار العقلي".

إن ما ذكرته آنفا، هو بكل بساطة خاطئ، وهذا يستوجب القول بأن العدالة بما هي إنصاف هي في صميمها مستلهمة من هوبز وليس من كانط [...] وما كان يفترض أن يقال هو أن توصيف الأجزاء والبرهنة عليها يفترض استخدام نظرية الاختيار العقلي (القرار). لكن هذه النظرية هي ذاتها جزء من تصور سياسي أشمل للعدالة يعمل على إعطاء توصيف للمبادئ السياسية المعقولة. لذا، سيكون من المتعذر اشتقاق هذه المبادئ من مفهوم العقلنة بوصفه المفهوم المعياري الوحيد[2].

ويرى أندري بيرتن André Berten[3] أن الموقف الأصلي منظورا إليه في ضوء هذا التصويب "يلعب دور القاعدة لأية مناقشة معممة، وذلك وفق شروط تجبر المواطنين" على أن يضعوا في حسبانهم وجهة نظر الآخر عند بلورتهم لأية مبادرة "شمولية". إن كلمة "شمولية" وضعت بين مزدوجين لأن الشمولية موضوع الانهمام هنا هي تلك التي لم تؤسس وفق منظور العقل العملي (إذا ما قلبنا الأمر براغماتيا) في الأفق ذاته الخاص بالمناقشة العملية. إن الموقف الأصلي "يسمح بالجمع، إن لم نقل يقابل، بين التوجه

(2) J.Rawls, "Justice as Fairness. A Restatement, "Cambridge (MA), Harvard University, 1990, dact,§ 23, al. 3,note 3.

(3) A. Berten, "Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle",
وثيقة العمل رقم 6 لكرسي هوفر Hoover للأخلاق الاقتصادية، جامعة لوفان (Louvain) الكاثوليكية، مارس 1993 أما المقاطع المأخوذة من "Restatement" لجون راولس التي أعدت نشرها في هذه المحاولة، فقد أوردها أندري بيرتن.

الأخلاقي (المعقول) والتوجه الأداتي (العقلي)". إن ما يهم هنا، في الواقع، هو أولا وقبل كل شيء المقارنة بين نمطي "اللذة العملية" التي يعمل الفيلسوف على استخلاصها من بواعث الأمثلة لدى كل من: الموقف الأصلي للجهل من جهة، والحالة المثلى للاعتراف من جهة ثانية. بعد ذلك سنقوم بإدخال التصويبات التي أدخلها راولس لاحقا على نظريته، حتى نتمكن من تقدير أثرها وتقييمه.

الفقرة الثانية:

وجهة النظر الخاصة بالعقل العملي.

يمكننا أن نتساءل هنا: هل الإجراءات المتبعة في بعض الحالات - وحتى على افتراض أننا نظرنا إليها وفق وجهة النظر الأخلاقية - تستوفي بالقدر ذاته المتطلبات والتوقعات، التي بمقتضاها، يمكننا مقاربة العقل العملي؟ هذا هو السؤال الأهم فيما نرى، إذا ما أردنا الحكم جديا، ومن منظور ميتا-إيتيقي، على التكافؤ المزعوم بين الحالتين المفترضتين. ولإيضاح هذه المقارنة، سأقوم باصطناع تمييز بين مظهرين اثنين: مظهر إجرائي ومظهر سيروري.

وهكذا، وتحت المظهر السيروري سنكون على سبيل المثال أكثر انهماما بالصرامة التحليلية للحجج المقدمة، وبالتماسك المنطقي للنتائج المستخلصة، ولكن، وبالتوازي مع ذلك، سنهتم أيضا بالقيمة الأخلاقية للمواقف التي تم اتخاذها، بل إننا سنهتم بالقوة المدمجة لأنواع الخلاص والهادفة إلى تحديد الحالات الإشكالية، هذا دون أن نهمل الحالات التي يمكنها أن تشكل العناصر الحاسمة. أما في إطار المظهر الإجرائي فسينصب انهمامنا بالأساس على درجة التناقض المسموح به في إطار هذا المسار أكثر من اهتمامنا بدرجة الانفتاح المتفق عليه بغرض الدفاع عن المواقف أو وجهات النظر الضعيفة أو الأقلوية، أكثر من ذلك سنعير كل اهتمامنا

بالفرص التي سبق منحها بسبب النداءات والطعون المقدمة بغرض مراجعة المكتسبات الفكرية والقراروية التي يمكن أن تكون قد طبعت هذا المسار.

إذن، لنواجه الموقف الأصلي كما تصوره راولس بالحالة المثلى عند هابرماز، ليس بموجب علاقة الإزاحة عن المركز التي تقوم بفرضها على الأشخاص أو الذوات،، والكليانية "التي تقوم بإسباغها على النتائج الخاصة بمناقشتهم، ولكن وفق المظهرين الذين تم التطرق إليهما فيما سبق: المظهر الخاص بالمسار، وذلك المتعلق بالإجراء. وبيّن تماما هنا أننا لسنا في حاجة إلى خيال واسع لكي نثبت أن هاتين الوضعيتين تختلفان اختلافا واضحا، ومن أن استعراضهما لن يولد لدى الفيلسوف "اللذة العملية" ذاتها، إذا ما استخدمنا تعبير كانط. وبمعنى آخر إننا لن نصل إلى تلبية التوقعات المؤسسة وفق وجهة النظر الخاصة بالعقل العملي بالطريقة ذاتها.

ذلك أنه، وبمجرد بداية المسار تبدأ الإجراءات في التهيأ للاختلاف أو التباعد. وعليه، ففي إطار الحالة المثلى (هابرماس) نجد أن المواقف المبنية على المصالح ستحمل إلى علم الجماعة عبر التعابير التي عاشت في محيطها، والتي تم تأويلها، وكذا تقييمها من قبل المعنيين بموجبها. إما في مجال "الموقف الأصلي" (راولس)، وعلى النقيض مما سبق، فإن المواقف المبنية على المصالح لا يمكن تصورها هنا ولا تقييمها إلّا من قبلي وضمن معاييري الحساسة الخاصة. فها هنا، يجد كلّ منّا نفسه في أمسّ الحاجة إلى ما يسرده الآخرون، حتى يتمكن من معرفة كيف يعيش الآخر وضعيته التي اكتفيت أنا بتحليلها في "الموقف الأصلي". وهنا أيضا، فإن الواحد منا لا يحتاج إلا أن يقوم بسرد ما هو بصدد معايشته إذا ما أخضع بغتة للظروف التي تصور أنها قد تكون ظروفه. ففي الحالة الأولى نجد أن الرهان الذي لا يمكن تحويره من الإجراء - سابق الذكر - هو الاعتراف المتبادل بين الأشخاص المشاركين في هذا المسار، أما في الحالة الثانية فإن الرهان هو الاعتراف الفردي بمصالحي العامة.

بعد ذلك يتم التطرق إلى المحاجة اللازمة لكلتا الحالتين، بما أنها

موجهة في مسارها عن طريق الاختلاف الإجرائي الذي تحدثنا عنه في البداية. أعني بذلك أن الحجج المقدمة قد تمّ تشكيلها وفق الحالة المثلى وليس بحسب الموقف الأصلي. فمن جهة نجد أن المضامين التجريبية تستند إلى تجارب معيشية مختلفة، ومن جهة ثانية، فإن مجرد التعرف إليها في ضوء التعابير التي تم تقديمها من قبل آخرين غير أولئك الذين يعرضونها، يفترض إجمالا، أن كل طرف مشارك في العملية يجيز ضمنيا أن الحجج التي يمكنها إجازة هذا الترتيب أو ذلك ليست مستنبطة بشكل قبلي. هذا الأمر يبقى ذا مصداقية حتى لو توسلنا ثقة معيّنة مبنية على قاعدة الحس المشترك الديمقراطي - اللبرالي. صحيح أن الحالة المثلى تتصرف على هواها لجهة زحزحة الحجج النصية عن سياقها قياسا بالتحديدات المتعلقة بالمصالح الخاصة، هذه الكفاءة يمكن لها (أي الحالة المثلى) أن تدعيها أيضا، وبكل سهولة[4]. بيد أنها تبقى مرتبطة بالسياقية الخاصة الناتجة عن الحقيقة البينذاتية التي مؤداها عدم قدرتها على الحكم على هذه الحجج في مكان الآخر.

هنا أيضا تظهر تأثيرات الإجراء على المسار، ففي الموقف الأصلي نجد أن الحالات الممكنة تجريبيا تقيّم في النهاية من قبلي ووفق معاييري الحساسة، وبموجب هذا التقييم الحساس الذي تم في البداية، يمكنني أن أحكم بطريقة عقلية بالمعنى الحسابي، وبطريقة معقولة بعد ذلك، بغية الوصول إلى معنى "العادل"، ذلك أن مصطلحات مثل الحساسية، الفهم،

(4) لا يعتمد هابرماز في الواقع إلا على فضائل المحاجة فقط لا غير، بغرض مباشرة الإزاحتين معا: الإزاحة عن السياق والإزاحة عن المركز المفترض حصولهما لبلوغ وجهة النظر الأخلاقية أنظر:
J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, P. 61:
"إذا ما أمكن للمناقشة أن تلعب دورا إجرائيا يظهر وجهة النظر الأخلاقية، فإنه وبمقتضى هذه الافتراضات المتأملة، يتوجب على كل من يود توظيف أي كان أن يلتزم جديا داخل مناقشة معينة، فالمناقشة العملية تعطي الانطباع وكأنها بمثابة مسار للفهم البينذاتي، الذي وبحسب شكله ذاته، أي على قاعدة الافتراضات الشاملة التي لا مفر منها للمحاجة، يقوم بدفع كل المعنيين، وبشكل محايث، إلى الإقرار بوجود دور مثالي.
(Cité par André Berten, "Habermas critique de Rawls")

العقل المشمولة في مشروع راولس، تدخل ضمن ذلك النظام الخاص بالتقييم (الذي أصبح بالتدريج أقل أنانة) الذي تباشرة الذوات تحت ستار الجهل. لكن إذا كانت اللحظة الثالثة، لحظة التقييم العقلي والمحاجة الأخلاقية، ومن ثمة تصبح منطقيا اختيارية، فإن اللحظة الأولى، لحظة التقييم المحسوس تصبح ضرورية منطقيا. وهنا تكمن نقطة الضعف في هذا البناء، على الأقل تلك التي نجدها في **نظرية العدالة**، إذ أن ما تفترض هذه النظرية بأنه غير إشكالي، هو أن التقييم المحسوس سيكون هو ذاته بالنسبة للجميع، و إلّا سنكون مضطرين لتصور إجراء جديد مغاير تماما لذلك الذي يود إظهار كيف:

(1) أن تقييمي الأول الحساس أو المحسوس للحالات التي أقوم بتوزيعها، بوحي من خيالي، على سلسلة الممكنات، يمكنه أن يهذب أولوياتي في أفق التقييم الثانوي العقلي، وبأية طريقة !

(2) إن نتائج هذا الحساب، أو لنقل نتائج هذا التحكيم الداخلي، لن تتأخر (إجمالا) في الالتحاق بتلك الخاصة المتعلقة بالآخر- الذي جوبه بالموقف الأصلي ذاته - أيا كان هذا الآخر، ذلك أن كليانية "الموضوع العملي" هذه، والتي تطرق إليها ألان رينو بخصوص الموقف الأصلي، تخفي في أساسها البداهة المشكوك فيها سياسيا لكليانية "الموضوع التجريبي".

هكذا، وفي هذا المستوى، مستوى التقييم الأولي المحسوس، نجد أنّ أنموذج الموقف الأصلي يعاني من النقائص نفسها التي تعاني منها القاعدة الذهبية التي مفادها: لا تفعل بالآخر ما لا تريد أن يفعل بك أنت، وكأن هذا يعفي الأنا Ego من القلق مما لا يريده الهو Alter من أن يفعل بها. على أنه يمكننا أن ننظر إلى هذه الأنانة بما هي مقاربة محتملة لما لا يتمناه الآخر، ومن ثمة تكون بمثابة منهج كشفي أو استكشافي Heuristique لتجنب الأفعال التي يمكنها الإضرار بكل محاولة لاحقة للتوفيق.

وحتى لو افترضنا ببساطة، أن الحساسيات القاعدية هي ذاتها بالنسبة

للجميع، فإنها لن تؤول بداهة بالطريقة ذاتها، حتى لتبدو بعض التعابير، ولشدة تعقيدها غير مقروءة لدى بعضهم بعضا.

من هنا، فإن أنواع المحاجة الموجهة إلى إبراز الانهمام بطريقة التبرير، يمكنها أن تتخذ توجيهات متباينة، هذا دون أن نضع في حسباننا الآفاق الخاصة بالقيم، التي تقوم من جهتها، بهيكلة هذه التوجهات، التي تشكل داخل سياقاتنا، الوحدة ذاتها أو الانسجام ذاته الذي تشكل داخل السياقات التاريخية، أين يمكن إبراز التميز الأخلاقي الذي يسمح بصياغة القاعدة الذهبية لأول مرة. هذه القاعدة الذهبية، لا يمكن أن ننظر إليها إلّا بما هي منهج تقريبي، دال فقط، وفي مطلق الأحوال لا يلبي مطالب أية عدالة ممكنة، إذ ينبغي أن تخضع للاختباربغرض تأكيد نتائجها أو إبطالها، مراجعتها أو تزويرها (تدليسها). وهذا لا يمكن حدوثه إلا من خلال تجربة خاصة بمناقشة حقيقية يمكنها وحدها تأمين البينذاتية المنتظرة. وهذا بالضبط ما توخاه هابرماز من راولس.

إن المشاركة الفعلية لكل فرد معني هي وحدها الكفيلة باستشراف التشوهات الناتجة عن التأويل الناطق باسم المصالح الشخصية. وعليه، وانطلاقا من هذه المقاربة التداولية، فإن كل واحد منا يصير هو ذاته المرجعية (الأخيرة) التي يمكن استحضارها لتحديد ما ينضوي تحت لواء المصلحة الشخصية من غيره. من جهة أخرى ينبغي على الوصف الذي يشكل قاعدة انطلاق كل منا لتصور مصالحه أن يظل في متناول الذي قد يمارسه عليه الآخرون. وعلى أية حال، وفي ضوء القيم الثقافية التي تم تأويل الحاجيات في إطارها، شريطة أن تكون هذه الأخيرة، جزء لا يتجزأ، من ذلك التقليد الذي نشارك فيه بينذاتيا، ذلك أن مراجعة القيم المنظمة لعملية تحديد الحاجيات ليست مسألة يمكن للأفراد أن يحصلوا عليها منفردين[5].

(5) J. Habermas, "Notes pour fonder une éthique de la discussion," *Morale et communication,* trad., Christian Bouchindhomme, Paris, éd du cerf, 1986, P. 89.

إن النزعة "المونولوجية" أو المناجاتية Monologisme، التي لجأ إليها هابرماز توافق تمام التوافق الحالة الحجاجية المرجوة عند راولس في إطار الموقف الأصلي. لأن وجه التعارض معه يتم فقط في مستوى المناقشة الحقيقية، العملية التي ينظر إليها هابرماز بما هي خطوة لازمة "لتأسيس المعايير والتنبيهات تأسيسا عقليا، بما أن التحليل خلص في نهاية المطاف إلى استحالة تحقيق ذلك بطريقة فردية (مناجاتية)، أي عبر محاجة تمت بلورتها فكريا بطريقة افتراضية"[6].

مع ذلك، إذا كان آلان رينو يود إظهار أن نظرية العدالة عند راولس، وفي توجهها الليبرالي تحديدا، هي على درجة وافية من الانفتاح على المبادئ التواصلية للمناقشة الحجاجية والتداول العمومي، فإنني أعتقد أنه ما من شخص سيفكر في مناقضة ذلك.

لقد قام راولس فعليا بتطوير نظريته السياسية، وبخاصة فيما يتعلق بمفهومها الهام عن "التوازن التأملي الموسع". والحق يقال أن هذا المفهوم هو بيت القصيد في محاولتنا بعث المناقشة من جديد.

الفقرة الثانية:

في أنموذج التوازن التأملي.

لقد أظهر أندري بيرتن André Berten كيف أن راولس تمكن، وفي خطوة واحدة، أن ينقص من حدة زعمه الشمولياني لمبادئ العدالة هذه، وذلك من خلال القبول بأن تكون الحدوس الأخلاقية العميقة التي استندت إليها حدوس خاصة بثقافة معيّنة، وأن يميّز في الوقت ذاته المراحل الثلاث التي يفترض أن يمر عبرها مسار تصحيح أحكامنا حتى تصير أكثر انسجاما واتزانا. وهنا يصرح راولس أن أحكامنا "ينبغي أن تراجع، تعلق أو ترفض

(6) J. Habermas, "Notes pour fonder une éthique de la discussion".

عند الاقتضاء، إذا ما كان ينبغي حصريا تحقيق ذلك الهدف العملي المتمثل في بلوغ اتفاق معقول حول موارد العدالة السياسية"[7].

- ففي المرحلة الأولى، مرحلة "التوازن التأملي الضيق"، لا يمكننا أن نتصور سوى تصور واحد عن العدالة تنعطف عليه أحكامنا الأخرى بغرض تحقيق الانسجام، والذي ستترتب عنه أقل المراجعات.
- وفي المرحلة الثانية، مرحلة "التوازن التأملي الموسع"، والذي يصفه راولس "بأنه التصور الهام جدّا"، فالتأمل امتد ليشمل تصورات عديدة منافسة للعدالة، ومنها ما يتعلق ببعض الأوجه النقدية لمفهوم العدالة ذاته حتى ليمكننا القول أنه "سبقه تبادل وجهات نظر عديدة"[8].

أما في المرحلة الثالثة، فإننا سنصل أخيرا، وبطريقة مثلى، إلى "توازن تأملي كامل"، وهذا ما يتوافق مع حالة المناقشة التي يمكن أن تكون قد أقرت في "مجتمع منظم تنظيما جيّدا".

ففي مجتمع كهذا، كما يقول راولس:

> لا نجد فقط أن هناك وجهة نظر مشتركة أو عمومية، حيث يمكن لكل المواطنين أن يباشروا مطالبهم باتجاه بعضهم بعضا انطلاقا منها. بل إن وجهة النظر هذه هي نقطة الاعتراف المتبادل فيما بينهم في إطار توازن تأملي كامل. هذا هو الشرط الأساس لبلوغ تأمل عقلاني يميّز بين قاعدة مشتركة أو عمومية للتبريرومجرد اتفاق بسيط[9].

وفي موقع آخر، يصرح راولس "بأن الأحكام المتعلقة والرزينة من كل الزمر والمستويات يمكنها أن تمتلك معقولية أو مقبولية ذاتية تجاه هؤلاء الأشخاص العاقلين الثابتين على مواقفهم بعد هذا التأمل، ذلك أن التصور السياسي الأكثر معقولية بالنسبة إلينا كما يضيف راولس، هو ذلك الذي

(7) J.Rawls, "Justice as fairness. A restatement" § 10 al. 2.

(8) J. Rawls, "Justice as fairness". § 10. al. 3.

(9) Ibid. al. 4.

يتناسب مع مجمل قناعاتنا المعتدلة بعد عملية التأمل. ومن ثمة السعي إلى ترتيبها داخل منظور منسجم، وهذا في الواقع أقصى ما قد تصل إليه في مطلق الأحوال"[10].

إذن ما هي الفائدة من وجود الموقف الأصلي؟ وكيف يتمفصل حول هذا "التوازن التأملي" المتولد عن "تأمل معقول" كان بدوره قد حل ذات مرة محل "وجهة النظر العمومية"؟ أعتقد أن فهم فكر راولس - فهما يضع في حسبانه التصويبات الهامة التي أدخلها على نظرية العدالة - يفرض علينا الأخذ بعين الاعتبار ذلك التمفصل القائم بين لحظتين متباينتين إجرائيا. وهكذا، وعبر تحليل جدي مدرك للرهانات التي تحرك ظاهريا نقد رينو، يقترح علينا أندري بيرتن تأويلا أعتقد أنه قادر على استظهار تماسك التمفصل الخاص باللحظتين المنطقيتين في مشروع راولس. أين نجد أن "العقلي" لا يبرر إلا بما هو لحظة أولى تربطه لاحقا بما هو "معقول".

فمن جهة يمكننا أن نفكر بأن اشتقاق مبادئ العدالة هو اشتقاق عقلي (تابع لنظرية الاختيار العقلي)؛ ومن جهة ثانية يمكننا أن نفكر أيضا بأن الموقف الأصلي قد يكون بمثابة الدعامة القاعدية لأية مناقشة معممة، وأن مسار التوازن التأملي (بما هو مناقشة بين أشخاص عقليين ومدركين) هو كل ما يسمح بالتمييز بين مختلف الاشتقاقات الممكنة (كما هي الحال عند التمييز بين مبدأي العدالة الأساسيين ومبدأ المنفعة المتوسطة)[11].

هذا التأمل سيكون بالنسبة لي بمثابة المدخل إلى فهم، ومن ثمة إلى نقد تمفصل مختلف اللحظات في مشروع راولس، وهذا بالضبط ما سأحاول إعادة بنائه. لكن قبل بلوغ ذلك، فإنه من المفيد أن نبقى على بيّنة من أن خصائص الموقف الأصلي توافق، كما يبيّن ذلك راولس "ما نعده نحن -

(10) Ibid. § 26.

(11) A. Berten, P. 8.

في المكان واللحظة ذاتها - بمثابة شروط عادلة على ممثلي المواطنين، المنظور إليهم بما هم أشخاص أحرار وعلى قدر من التساوي، أن يبلوروا نقاط اتفاق حول حدود التعاون الذي ينبغي أن تنظم البنية القاعدية بموجبه"[12]. علما أن نوع البرهنة الذي ينبغي أن يحرر حصريا الحالة الواقعة تحت ستار الجهل هو ذلك النوع الذي يكون عبارة عن حساب عقلي للمصالح المجردة (داخل السياق الاجتماعي الفعلي)، حساب يمكن أن ينجز كليّا بطريقة أنانوية.

وإذا كان راولس لم يتجاوز حدود وصف هذه البرهنة، أو هذا الحساب في سعيه لاشتقاق مبادئ مجتمع معيّن، في الوقت الذي اعترف فيه هو ذاته، بأنه لن يتجاوز حدود هوبز، فإنه لن يكون في وسعه أيضا ادعاء الانتساب إلى كانط. ذلك أن هذه المرحلة توافق عند كانط مرحلة mutatis mutandis، أي تلك المرحلة التي يصفها كانط في نصوصه حول التاريخ الكلي تحت عنوان "الاتفاق المغتصب" عن طريق "الإكراه المضلل" المفضي إلى "نظام شرعي" (والذي ينبغي أن ننوه بأنه لم يبلغ بعد مرحلة النظام العادل أو "عهد سيطرة القانون". وعليه، فإن ما هو منطقي هو في النهاية تلك المصلحة التي تم إدراكها. إنه الجدلية التي تحمل بموجبها الأنانية الطبيعية حملا Nolens volens على مجاوزة ذاتها بذاتها إلى أنانية عقلية، و أن "تتزحزح" عن المركز دون أن يكون من الضروري تدخل وجهة النظر الأخلاقية في البرهنة الخاصة بالمعنيين المباشرين. فالفيلسوف هو وحده القادر على تولية هذه الجدلية وفق وجهة النظر الخاصة بالأخلاقية، في الوقت الذي يقوم فيه بدعوة قرائه إلى تقاسم وجهة النظر هذه واستيعابها داخل موقف يلبس لبوسا جمالية. وكما قال ألبرخت ڤيلمر Albrecht Wellmer "إن مفهوم "الموقف الأصلي" الذي هو في الواقع عبارة عن تصور خيالي، هو المفهوم ذاته الذي يستخدمه راولس للتأكد من حقيقة أن الحسابات الاستراتيجية للأفراد تتم تحت الإرغام الذي تفرضه

---

(12) J. Rawls, "Justice as fairness", § 6, al.4.

الأخلاقية الكليانية"[13]. هذا، بينما كان في إمكان ڤيلمر أن يقول "لكي نتأكد من حقيقة أن الحسابات الاستراتيجية للأفراد، ومهما تكن أنانيتها، فإنها تتوصل بالنتائج كما لو أنها تمت تحت الإرغام الداخلي لأخلاقية كليانية معيّنة". ذلك أن هذا الإرغام لا يمكنه أن يكون إلا خارجيا، شريطة أن يسمح الموقف الأصلي، كما يشير إلى ذلك أندري بيرتن "بقيام تقابل [...] بين التوجه الأخلاقي (المعقول) والتوجه الأداتي (العقلي). على أن هذا يدل على أن راولس قد اكتفى بهذه المطابقة الخارجية الميتافيزيقية لكي يقدر بأن مبادئ العدالة هذه قد أسست تأسيسا عقليا، وهذا بالضبط ما أظهر أهمية المراجعات التي قام بها لاحقا[14].

الفقرة الرابعة:

توسعة الحوار أو "الحوار الموسع"

إن المراجعات اللاحقة توضح بالفعل وضع الموقف الأصلي، وذلك من خلال إظهارها أن المبادئ التي يمكن معرفتها من وجهة نظر "عقلية" تسمح بتحديد، أو على الأقل تهذيب المناقشة حول ما هو معقول، التي ستؤدي في النهاية إلى "توازن تأملي كامل"، على أن تنجز ذلك بطريقتها الخاصة. هنا، سنكون في مواجهة مسألة خاصة بتوازن العدالة، في الوقت الذي نجد فيه أن الحساب العقلي المزاح عن مركزه - والذي يملك إمكانية أن يفترض، وبشكل خاص، اصطناع برهنة تتم تحت ستار الجهل - لا يفضي في النهاية، ومهما تكن ملاحظاتنا، إلا إلى توازن جيد، على درجة وافية من التجرد، مزاح عن سياقه وخاضع للتعميم، حتى أن هذه

(13) A. Weller, "Modèles de la liberté dans le monde moderne", trad., Rainer Rochlitz, Critique, Juin-Juillet 1989, nº 505-506, P 231.

(14) إن آلان رينو لا يحيل إلى هذه المرافعات الهامة، وبخاصة تلك المتعلقة بـ *Restatement* التي هي في الحقيقة لاحقة للنقد الموجه من قبل هابرماز **لنظرية العدالة**.

المصادرات المعبر عنها في شكل قواعد لتنضم ظاهريا إلى مبادئ العدالة (التي عمل على تبريرها من قبل وفق وجهة النظر الأخلاقية).

وفعلا، فإننا نجد أن الموقف الأصلي قام بتوفيق حذق بين الشروط الخاصة بمعنى مشترك لما هو عادل، وبين تلك الخاصة بمعنى مناسب للخير، وفي الوقت ذاته الذي تقوم فيه بالسماح، بل الأصح بفرض هذه الإزاحة عن المركز التي وبموجبها، لن تتأخر النتائج الخاصة بحساب مصالح نوعية محسوبة حسابا جيّدا، عن الالتحاق بما حققه هذا الترتيب الموفق لطبيعة إنسانية تعمل على الانتصار لمبادئ "سميث" المنفتحة على معرفة الغير، أكثر من عملها على الانتصار لمبادئ كانط الأخلاقية المحضة مثل: العطف والاهتمام الذي يظهره كل منا بسعادة الآخر. وكما يصرح راولس بذلك في **نظرية العدالة** "فإن التوليف بين اللامبالاة المتبادلة وستار الجهل يفضي في نهاية المطاف إلى الهدف نفسه وهو العطف. وبالفعل، فإن هذا التوليف يجبر الجميع، في إطار الموقف الأصلي، على الأخذ في عين الاعتبار منفعة الآخرين"[15] وفي موقع آخر، يسهب راولس في شرح كيف أن الشروط المعيارية للموقف الأصلي تهدف إلى "تجسيد المساواة القائمة بين البشر بوصفهم شخصيات اعتبارية، ومخلوقات تمتلك تصورا عما ينفعهم، وقادرين على إدراك معنى معيّن من معاني العدالة، فقاعدة المساواة تشكلت في الواقع من التشابه القائم بين النّاس حول وجهة النظر المزدوجة هذه"[16].

وهنا نلحظ كم هو ارتباط صرح نظرية العدالة بالمقدمات الميتافيزيقية الأشد كلاسية، فهو يستند إلى الرهان الأنثروبولوجي للتشابه وليس إلى المسألة الإيتيقية للمعرفة تحديدا.

كما ينبغي ألا يساورنا أي شك هنا بأن جون راولس صار أكثر حساسية فيما يخص المسألة الإجرائية، إلى درجة أنه دفع إلى الواجهة بفكرة

(15) J. Rawls, *Théorie de la justice*, P. 180. (15)

(16) Ibid. P. 171. (16)

"التوازن التأملي"، التي يقترح في أساسها مقابلا لأنموذج كانط حول "الفكر الموسع". إن الأمر يتعلق بتأمل يضع في حسبانه التصورات التي يمكن أن تصبح منافسة للعدالة، والتي قد تحول المناقشة التي ما تزال (مدركة) حاضرا، إلى محاجة أخلاقية. بيد أنه، ومن باب الحذر الذي يفتقده هابرماز، فإنه ينبغي لهذه المناقشة المعقولة أن تكون عقلية أيضا. وهنا مكمن الأهمية التي يمثلها تخيل موقف أصلي هدفه مباشرة اختزال على الصياغة النظرية لمشروع راولس: فمكتسبات الحساب العقلي المزاح عن مركزه، والذي تم تحت ستار الجهل، سيستفاد منها لتقليص حقل الإدراكات، الاعتبارات، والأحكام شديدة الاتساع، والتي يمكنها أن تساهم في مثل هذه المناقشة.

والموقف الأصلي عند راولس هو :

> ذلك الأنموذج الذي نعده - في المكان واللحظة ذاتها - بمثابة تقييدات مقبولة، على خلفية أن الأطراف الموجودة داخل هذه الظروف، يمكنها أن تأخذ، وبنزاهة، ببعض مبادئ العدالة السياسية، وأن ترفض أخرى[17].

فهل إن هذا الاحتراز الهام يهدف إلى تحييد تداخل المفاهيم الخاصة والمقتصرة على الحياة السعيدة في أية مناقشة حول ما هو عادل، دون أن يكون لهذا الأمر اسقاطات تحرم المواطنين المشاركين في المناقشة من إدراك نور "الجيد" أو "الحسن". ذلك أن الأفراد داخل الموقف الأصلي، الذي هو أشبه ما يكون. بمثال تعاقدي معيّن، يجدون أنفسهم بالفعل داخل شروط تسمح لهم ببلوغ وجهة النظر التي تتبنى التساوق في الاختيارات بين مستويات الحياة المختلفة.

وعلى أية حال، فإن التوسع الإجرائي لنظرية العدالة صوب "توازن تأملي كامل" يسمح عندئذ لأندري بيرتن بأن يقلل من أهمية نقد النزعة

(17) J. Rawls, *Justice as Fairness...*, 6, al. 4. cité par A. Berten.

الفردية (المناجاتية) التي كان هابرماز قد رمى راولس بها:

"وعليه، وانطلاقا من الوصف الذي يقدمه راولس هنا (وهو وصف لاحق لنظرية العدالة)، فإننا نجد أن التوازن التأملي، وعلى النقيض مما ذهب إليه هابرماز فيما يخص نظرية العدالة، ليس بنشاط "مناجاتي" اللهم إلا إذا فهمنا المناقشة في معناها الواسع الذي يعني فيما يعني اجتماع أشخاص معينين، في مكان محدد لمباشرة الحوار الشفهي فيما بينهم (فيما يشبه العودة إلى الدولة التي تصورها روسو). مع ذلك فإن قراءة الكتب، واستنطاق التراث واستحضاره عبر مقالات متنوعة، وتبادل المعلومات، بكل أشكاله، في معناها الواسع تعد نشاطا "حواريا" ما ينزع عن الحجج الأولى لهابرماز خيط الصرامة"[18].

وبالفعل، فإنه يتوجب على هذا الأخير تعديل نقده، لكن دون أن يكون تعديلا جوهريا، ذلك أنه يعتقد أن أنموذج "التوازن التأملي"، وإن كان حواريا، فإنه ليس في إمكانه تشكيل معادل لأنموذج "المناقشة العملية". وهذه باختصار الطريقة التي أعاد وفقها هابرماز هيكلة نقده لراولس: من الواضح أن الموقف الأصلي هو في النهاية صرح يسمح للفيلسوف بأن يؤسس "حدوسا أخلاقية عميقة"، لكن ذلك لا يعفيه البتة من "ضرورة تسويغ السبب الذي بنى على أساسه موقفه الأصلي بهذه الطريقة وليس بغيرها"، خاصة وأننا لا نرى ما هي المصلحة العقلية التي قد يحققها المواطنون بفعلهم المعقول هذا، في الوقت الذي كان يفترض أن يقوموا فيه بتأمل وضعهم الاجتماعي المكتسب، وذلك لجهة التموقع في أفق الشروط الخاصة بتقييم غير منحاز لمصالحهم المعروفة، كما أنه يتساءل "كيف يتسنى لراولس إجمالا تحفيز متلقيه للتموضع داخل الموقف الأصلي"[19].

هكذا، وتحت ستار الجهل، لا يصبح التوجه الأخلاقي للمواطن "سوى مجرد نتيجة للمزاوجة بين الأنانية العقلية وبين الشروط المتماسكة

(18) A Berten, P. 7.

(19) J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, P. 57. (19)

معياريا، المتعلقة بالموقف الأصلي، والتي سيباشر هذا الستار عمله بموجبها"[20] فما الذي نعنيه يا ترى "بالشروط المعيارية المتماسكة"؟ إنها تعني استقلالية الذوات تجاه القانون. إذ لا نتذكر من جون راولس سوى قوله بأن على الموقف الأصلي أن يحتذي بشروط الاتفاق المبرم بين مواطنين "ينظر إليهم بما هم أشخاص يتمتعون بالحرية والمساواة لا غير". بيد أن هذه الشروط هي في الواقع من بنات "الحدوس الأخلاقية العميقة" للفيلسوف دون أن تثبت في حيثيات الإجراء الذي تؤطره، وأعني بذلك المواطنين أنفسهم. بل إن الحساب العقلي الذي يسمح به الموقف الأصلي لا يمكنه هو ذاته أن يمتد إلى الشروط المعقولة التي يباشر عملياته تحت رايتها. وهنا نجد أن الحجة "الهيجلية" التي ترى أن الحرية الفردية، "الذاتية"، والتي أمكن قيامها عن طريق مؤسسات دولة القانون، تسمح ببسط نمط عقلي معين من النشاط هو النشاط الأداتي والاستراتيجي اللذين لا يمكنهما بأي حال، تفسير المنطق الذي بموجبه يتشكل الإطار القانوني ويتشرعن، والذي يمكن لهذين النمطين الخاصين: العقلنة والنشاط أن ينتشرا فيه.

على أنه، وبالإضافة إلى هذا النقد، يتمفصل تأمل معيّن حول الحدود التالية:

1 - الأنموذج التعاقدي.

2 - الفردانية الراولسية (نسبة إلى راولس).

3 - السياقوية التي تبنى عند راولس عن طريق وصلها بعملية التوسع باتجاه توازن تأملي ناتج عن المواجهة بين تصورات متنافسة للعدالة[21].

علما أن مفهوم راولس عن "التوازن التأملي الكامل"، الذي يوجد مشدودا بشكل جليّ

---

(20) Ibid, P. 56. (20)

(21) للاطلاع على نوع الدراسات المجددة حول هذه الانتقادات، فإنني أحيل هنا إلى أندري بيرتن.

إلى مفهوم كانط عن "الاستخدام العمومي للعقل" يقطع كل صلة له بالأنموذج الذاتي (المناجاتي) للحساب العقلي الذي ظهر في نظرية العدالة تحت يافطة منهجية سميت قاعدة الحد الأقصى. فالتوازن التأملي "الموسع" هو توازن خاص بالأحكام "المضبوطة" أو "الموزونة" التي توافق كما ذكرنا "الذهنية الموسعة" عند كانط (ومبحث "الفكر التمثيلي" عند آنا أرندت).

إن راولس لم يعد يهتم حاليا باستبدال أنموذج المناقشة العلمية عند هابرماز، لكن ومن خلال إشارته إلى الاختلاف بين العقلي والمعقول (أو المدرك)، وبخاصة في مجال "السياسة اليبرالية"[22] حمل على تعديل نظريته الفلسفية حول العدالة أو "الليبرالية المدركة (أو الفهيمة) إلى "تصور سياسي" يضع في واجهة صرحه النظري ليس المثل العليا الكانطية حول الاستقلالية والفردية، ولكن قيم لوك حول الاستقرار الاجتماعي والتسامح الايديولوجي. وهذا ما تفضي إليه فكرة "الاجتماع المتقطع"، حيث يبدأ راولس في بلورة مفهوم المجال العمومي الخاضع لنمذجة صارمة، والتي يمكنها أن تتحول إلى مبحث مركزي فيما يخص التطورات اللاحقة من فكره.

(22) J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

- 4 -

حول أنموذجين للمجال (أو الفضاء) العمومي (العام)

إن مؤلف السياسة الليبرالية يراجع بطريقة ملموسة البعد الكانطي المبثوث في نظرية العدالة. وفي الوقت ذاته يعيد الاعتبار لهوبز أمام كانط، بمعنى من المعاني، مع اختزاله (أي هوبز) في مجرد تصور ليبرالي وإجراءوي. هذا التحول الملفت في نظرية راولس حول العدالة يستمد وجوده، ولسخرية القدر، انطلاقا من أن جون راولس صار أكثر إصغاء لحجج هربرت هارت[1] Herbert Hart، التي وكما يشرحها راينر روشليتز Rainer Rochlitz هي "التي أقنعت راولس بأن المصالح العقلية لوحدها لا تسمح بتأسيس حرية سياسية"[2].

الفقرة الأولى:

بين العقلي والمعقــول

يعرّف راولس المعقول بأنه "قدرة الأشخاص على امتلاك معنى معين للعدالة". وهذا يعود، كما يضيف إلى "قدرة الأشخاص على احترام الحدود العادلة للتعاون الاجتماعي". وعليه يصبح المعقول متسجدا في تلك الإرغامات المتنوعة التي ينبغي أن يخضع لها الشركاء في الموقف الأصلي،

(1) H. A. Hart, "Rawls ou liberty and its priority". Dans: N.Daniels (éd) Reading Rawls, New York, Basic Books, 1975.

أنظر أيضا في هذا المجال:

Le concept de droit, trad., Van de Kerchove, Bruxelles, Facultés universitaires Saint- louis, 1976, 3é éd, 1980.

(2) R. Rochlitz, "La pensée libérale face à elle - même, John Rawls, la justice et la tolérance". *Critique*, Avril, 1994. Nº 563, P. 245.

(وهنا نجد أن روشليتز يستند إلى: J. Rawls, *Political Liberalism*, P.52).

وكذا في الشروط التي تفيد اتفاقهم"[3]. بالمقابل، فإن العقلي هو تلك الملكة التي تسمح لأحدهم أن يتابع مصالحه الخاصة على أحسن وجه[4] وهكذا، إذا كان العقلي يلتمس فهما بأساس حسابي يجد مرجعيته في المصلحة الخاصة، وهو ما يجعل منه أمرا جيدا بالنسبة لي، فإن المعقول يحيل إلى العقل العلمي. بما هو ملكة لتحديد ما هو عادل، ومن ثمة متابعته.

ولنتذكر هنا، أن راولس رفض التأويل (الذي سمح به هو ذاته) الذي مؤداه أن نظرية العدالة يمكن أن تفهم بما هي جزء من نظرية الاختيار العقلي. فمن جهة نجد أن الاختزال الإجرائي الذي أدخلته نظرية العدالة، والذي يقوم برد ما هو معقول إلى ما هو عقلي - بالإضافة إلى الجهاز الافتراضي للموقف الأصلي - يقوم بمباشرة تسهيلات معتبرة قصد إبراز مدى التوافق القائم حول مبادئ مجتمع عادل معيّن. من جهة ثانية، فإن هذا التوافق لم يكن هو ذاته سوى النتيجة غير الإجرائية لوحدة أنثروبولوجية للذوات المتعاقدة، ولوحدانية تليولوجية (غائية) خاصة بطرق البرهنة المستخدمة من قبلهم، وبتقابلية ميتافيزيقية بين جيد مزاح عن سياقه وبين مبادئ العادل بصفة عامة، أي من العقلي إلى المعقول، ومن الفهم إلى العقل.

وواضح تماما أن هذه الافتراضات افتراضات قوية جدا، لذا نجد راولس يبرر إعادة توجيه برهنته توجيها مغايرا من خلال محاولته لإعادة بناء أنموذج مجتمع منظم تنظيما جيدا انطلاقا من الملكة "المدركة" للأفراد، وليس بالاعتماد فقط على ملكتهم العقلية. فالناس في الواقع لا يتميزون فحسب بملكة عقلية لتحديد مصالحهم التي يمكن تفهمها، لكنهم أيضا مجهزين فطريا بمعنى معين عن العدالة يتناسب مع ملكتهم الإدراكية، وهذه

(3) J. Rawls, *Justice et démocratie,* trad, Catherine Audard, Paris, Ed,du seuil. (Cité par R. Rochlitz 1993, P. 172).

(4) R. Rochlitz, P. 245.

الملكة الإدراكية هي بالضبط ما ينبغي عليهم العمل على تجنيدها لجهة إنجاز شروط تعاون اجتماعي ممكن بشكل عام وتثبيته.

إن المشكل برمته يختصر في أن كلا منهما : العقلي والمعقول، يود أن يعرف ما إذا كان الآخر سيكون في خدمة العدالة انطلاقا من أن "مجتمعا منظما تنظيما جيدا" هو وحده الكفيل بتثبيت هذا الترتيب المعقول. وكما يقول راولس "في مجتمع منظم تنظيما جيدا، أين يكون المواطنون على علم بأنه يمكن لكل منهم أن يعتمد على معنى العدالة الموجود لدى الآخر، وإذ ذاك نستطيع أن نفترض أن أي شيء يمكنه السهر، وبشكل طبيعي على التصرف بطريقة عادلة[5].

هذا الأمر يمكن تفهمه انطلاقا من واقعة أن الدستور العادل يعاقب أي مساس بالحرية وبالمساواة هذا أولا، أما ثانيا فلأن المعايير الأساسية لمجتمع منظم تنظيما جيدا تبدو وكأنها اختزلت في كل فرد من أفراده على حده ما يجعلهم متمسكين، أشد التمسك، بما يعتقدون أنهم حققوه بجهدهم وذكائهم، إنه مظهرهم "العقلي" الذي، وبمجرد التقائه بمعنى العدالة لديهم، يتحول هنا إلى معقول يحمل كل معاني التقدير للشروط العادلة الخاصة بالتعاون الاجتماعي. وأخيرا، فإن هذا المجتمع ذاته المنظم تنظيما جيدا، لا يحصل على استقراره وديمومته إلا إذا تدعم بمسلمة يقينية تنشط في إطار ثقافة سياسية مشتركة معينة تعمل على تجديدها باستمرار.

مع ذلك، فإنه ما من مجتمع قائم يمكن أن نسميه بأنه "مجتمع منظم تنظيما جيدا"، إذ يكفي أننا لم نصل بعد سياسيا إلى نهاية التاريخ. صحيح نحن نمتلك معنى معين للعدالة، لكننا مازلنا في حاجة ماسة إلى تحقيق الشروط التي تسمح لنا بتجسيده. إن "الإطار الشرعي" الذي نوجد تحت لوائه لم يبلغ بعد مرحلة "عهد سيطرة القانون" إذا ما استخدمنا تعبير كانط، إذ علينا أن ندرك، على أقل تقدير، أن ما هو عقلي، منظورا إليه نظرة موضوعية، يعني فيما يعني توفير الشروط السياسية التي تسمح لنا بمواجهة

(5) J. Rawls, *Justice et démocratie*, P. 172.

تصوراتنا المعقولة بما هي عليه الحال في الحياة الاجتماعية، فإذا ما فهمنا هذه الشروط و قبلناها، فإننا نكون في الحقيقة ولجنا باب المعقول. وهكذا، فإن ما هو عادل سياسيا يعني أنه سيكون في إمكاننا جميعا بلورة تصور معيّن عن الخير، أي بلورة فكرتنا الخاصة عن الحياة السعيدة، فالحياة الإنسانية، كما يقول راولس، جديرة بأن نعيشها.

عند هذا الحد بالذات، بدأ راولس بالتدخل في مستوى يتميز بطابع إجرائي وأساسي في الوقت ذاته، حتى يتمكن من إدخال التباين الهام بين ما يسميه "المذاهب المدركة" (أو الفهيمة) Doctrines compréhensives من جهة، وما يستحق أن نطلق عليه اسم "التصور السياسي" للعدالة من جهة ثانية. هذا التباين يؤسس هو ذاته للفكرة المركزية "للتوافق المتقطع". إذن، إذا كان أمرا عادلا أن يتمكن كل منا من تطوير تصوراته المعقولة حول الخير وحول ما هو عادل، ومن ثمة مواجهتها ببعضها بعضا، فإن مهمة الفيلسوف لم تعد المحاجة، بطريقة جوهرية، في سبيل ما يعتقد بأنه التصور الأكثر عدلا، ولكن إظهار ما هو النظام السياسي الذي يسمح للمواطنين بمواجهة تصوراتهم التي قد تصبح منافسة للحياة السعيدة وللعدالة ذاتها، وذلك بطريقة إجرائية هذه المرة. من هنا، وبمقتضى هذا الإجراء فإن نظرية العدالة ستكف عن أن تقدم ذاتها، بما هي فلسفة سياسية بحسب المعنى الكلاسي للتعبير.

الفقرة الثانية:

من "الليبرالية المدركة (أو الفهمية)" إلى "الليبرالية السياسية" "التوافق أو الإجماع المتقطع".

والآن ها هي المراجعة الكبيرة التي أدخلها راولس على الهيكل الأساس لنظريته :

إن الهدف من نظرية العدالة، بما هي إنصاف، ليس ميتافيزيقيا، ولا ابستمولوجيا ولكنه هدف عملي. إنها لا تحضر بما هي تصور حقيقي ولكن بما هي قاعدة لاتفاق سياسي معلوم، تم التوصل إليه بالتراضي بين المواطنين الذين ينظر إليهم بما هم أشخاص يتمتعون بكامل الحرية والمساواة [...] من هنا سنحاول أن نتجنب قدر الإمكان المسائل الفلسفية الأخلاقية منها أو السياسية، والتي قد تكون موضع جدل [...] ولهذا السبب أيضا نجد أن نظرية العدالة بما هي إنصاف ستحمل إلى السطح، إذا ما نظرنا إليها نظرة فلسفية بحتة(6).

وبالفعـــــل :

وبالنظر إلى التباينات العميقة القائمة بين الاعتقادات والتصورات الخاصة بالخير منذ فترة الإصلاح، بأنه ينبغي علينا أن نعترف، وكما هي الحال بالنسبة للمسائـل الأخلاقية أو الدينية، فإنه لا يمكن بلوغ اتفاق عمومي حول المسائل الفلسفيـة القاعدية دون أن يؤدي ذلك بالدولة إلى المساس بالحريات العامة السياسية(7).

لهذا السبب بالذات سيتبنى راولس، وبجرأة، نظرية لائكية أو "عملية" يعمل باعثها الأساس، وبطريقة مثيرة، على الاحالة إلى الحدس، سواء أكان ذلك الحدس القطعي الذي تبناه هوبز، أو ذلك الحدس المأساوي الذي تبناه ماكس ڤيبر تحت مبحث "حرب الآلهة"، و"مذهب تعددية

(6) J. Rawls, *Justice et démocratie*, P. 214. S (Cité par R. Rochlitz).

(7) J. Rawls, *Justice et démocratie*, P. 214. S.

القيم". لذا فإن نظرية العدالة الجديدة كفت عن أن تكون نظرية أخلاقية أو فلسفية محضة، لتتحول إلى نظرية "سياسية" أو "علمية" كما يقول راولس، أي أنها، وبتعبير آخر، تحولت إلى نظرية براغماتية - طبعا بالمعنى المتداول وليس بالمعنى العالم أو "المتحذلق".

وهكذا، وكما كانت عليه الحال بالنسبة لحجة "بداعي المصلحة العليا للدولة" عند هوبز، فإن تلك المتعلقة "بالمصلحة العمومية العليا" عند راولس تعد أكسيولوجيا (أخلاقيا) محايدة. لكن، وعلى خلاف الليبراليين الأوائل من أمثال بنيامين كونستان Benjamin Constant الذين يقرون بطريقة لا لبس فيها بالحياد الأكسيولوجي لما هو سياسي، فإن راولس لم يسع إلى تجذير هذه المسألة من خلال الفكرة القائلة بأن الحرية الفردية هي ذات ماهية سابقة لما هو سياسي، لا تدخل في صلب ما هو اجتماعي وسابقة على كل تعاقد. كما أنه، أي راولس، لا يستند إلى أية ميتافيزيقا خاصة بالحقوق الطبيعية، ميتافيزيقا صارت بمثابة "الوهم الجميل" الذي استند إليه الليبراليون الأوائل في معارضتهم لما يسمونه"الحقيقة الخادعة أو المضللة" التي يأخذ بها من يعتقدون أنه ما من شيء إلا و يأخذ طابعا سياسيا. وكبديل عن كل ذلك تلتمس لائكية راولس طابعا السياسي الحصري من مبدأ "بداعي المصلحة العمومية" الذي يفترض فيه الاقتصار على ما هو جلي في مبدأ "التوافق أو الإجماع المتقطع".

إذن، ما حقيقة الأمر هنا؟ إن الأمر هنا لا يعني تمحور التصورات إيجابا حول المنفعة السياسية أو الأحقية الفلسفية، ولكنه يعني التمحور سلبا حول الشروط العقلية، الحرة وذات التوجه المساواتي لتعبير هو في المحصلة تعبير عقلي عن هذه التصورات. صحيح قد نعتقد بأن راولس انحاز هنا إلى "المبدأ د" عند هابرماز، لكن الحقيقة أن ذلك الأمر لم يحدث، فراولس مازال متمسكا، وبصلابة، بتصور سلبي عن أن الشروط العقلية التي، وتحت لوائها، صارت المواجهة العقلية بين تصورات الخير المختلفة ممكنة، صارت هي ذاتها في حاجة إلى تبرير إيتيقي يمكن تلخيصه، وفق

منطلق أكسيولوجي، في كلمة واحدة هي التسامح، وهي الصورة السلبية للاعتراف. أما فيما يخص التبرير السياسي، فإنها بدأت في الابتعاد، وبحزم، عن أي زعم بامتلاك الشرعية مأخوذا بما هو زعم انضباط معياري لجهة دعم الحجة التي لم تعد خاضعة لفكرة العقل العملي: الاستقرار.

على أننا نعتقد أن راولس، وبالرغم من أنه دفع إلى تبني هذا الموقف البراغماتي شبه الوظيفي باسم حرية سياسية معينة، فإنه يتوجب عليه أيضا التفكير في إضافات جديدة قد يفرزها السياق التعددي الذي يميّز مجتمعاتنا الديمقراطية اليوم. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، نجد أن الإرث الفلسفي للأنوار ذاته، ومن ضمنه إرث كانط، تحول إلى "متشيع" يتبنى "مذهبا مدركا (أو فهيما)" يحاول فرض تصور معيّن عن العالم على كل أفراد المجتمع. لذلك ينبغي الا نخطئ في تقديرنا، فراولس يعتقد أن نظرية الحق عند كانط، القوية أخلاقيا، هي في الوقت ذاته نظرية ليبرالية سياسيا. مع ذلك، فإنها وتحت شعار ما يكلفه المذهب الفلسفي، تعمل على بلوغ ليبرالية مدركة (أو فهيمة) التي، وعلى خلاف "الليبرالية" السياسية (بمعنى التصور "العملي") ليست في مستوى ما هو محصل اليوم، وذلك حتى "تتمكن المذاهب المدركة (أو الفهيمة) المتناقضة أشد التناقض فيما بينها، مع أنها جميعها عاقلة، من التعايش، ومن ثمّة تأكيدها كلها لذلك التصور السياسي الخاص بنظام دستوري معيّن"[8]. إن الرفض السياسي لمذهب مدرك (أو فهيم) فلسفي ما، ومن ضمنه مذهب كانط، رفض لا لبس فيه.

ذلك أن الاستقلالية والفردية بوصفهما مثلا أخلاقية لا يتوافقان مع تصور سياسي معيّن عن العدالة. فهذه المثل كما هي مجسدة عند كانط، وعند ستيوارت ميل Stuart Mill، وبالرغم من أهميتها القصوى بالنسبة للفكر الليبرالي، تخرج عن نطاق حدودها المشروعة عندما تقدم كأساس أوحد مقبول لقيام نظام ديمقراطي معيّن، إذ تتحول الليبرالية بهذا المعنى إلى مجرد مذهب متشيع مثله مثل

(8) J. Rawls, *Political liberalism*, P.18 (Cité par R. Rochlitz)

المذاهـب المتشيعة الأخرى[9].

إن المساس الذي قد يلحق بالحرية نتيجة "التعصب" الناجم عن كل مذهب أخلاقي يحمل صبغة سياسية، ومعها يكن مضمونه ليبراليا، يطرح مشكلة الاستقرار بشكل بين: ذلك أن "اتفاقا عموميا قابلا للتحقيق، ومؤسسا وفق تصور عام مدرك (أو فهيم) أوحد، لا يمكنه الصمود إلا من خلال اللجوء إلى الطرق المستبدة لنظام الدولة"[10]. ومن المفيد أن نبيّن هنا مرة أخرى أن راولس لا يضع صحّة التصورات الأخلاقية لكانط موضع تساؤل، بل إنه يقوم بنقل المثل الأخلاقية إلى مجال آخر هو مجال النظرية السياسية المنهممة بمسألة العدالة. فالعدالة السياسية لا تعني بأي حال الانضباط الأخلاقي، وإن إلحاق الأخيرة بالأولى يتضمن مخاطر الوقوع في التوتاليتارية أو الشموليانية[11].

إن نظرية العدالة اليوم، حتى وإن كان ما يزال في مقدورها ادعاء الانتماء إلى مبحث "الفلسفة السياسية"، إلا أننا إذا نظرنا إلى الأمر وفق نظرة تجديدية لا يغيب عن ناظرها تلك الأهمية السياسية النابعة من تعددية أنظمة القيم لدينا، أو تعدد تصوراتنا الأخلاقية المتنافسة بتعبير آخر. لذا، نجد أن راولس يطالب "بتطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها"[12]. على ان راينر روشليتز الذي، وبالإضافة إلى هذا الموضوع، لا يضع هذا المبدأ ذاته موضوع شكّ، قام بمباشرة نقد معيّن تتلخص استراتيجيته الداخلية في التساؤل حول ما إذا كان نظام الأولويات الجديد هذا، والذي يضع التسامح على رأس أولوياته "يسمح ببلوغ الهدف الذي كان دائما في بؤرة انهمام راولس المتأخر: ألا وهو تحقيق الاستقرار الاجتماعي"[13].

فالاختلافات الايديولوجية واللا تسامح تعمل جميعها على تهديد

(9) J. Rawls, *justice et démocratie*, P.234.

(10) J. Rawls, *Justice et démocratie*, P.251.

(11) Ibid, P. 206.

(12) Ibid, P. 206-265 (Cité par R. Rochlitz).

(13) R. Rochlitz, P.251.

استقرار المجتمعات المؤدي إلى تفككها (أو تفسخها) (كما وقع في يوغوسلافيا السابقة).كما أنها قد تفهم بما هي تراجع ناتج عن اللامساواة والإقصاء، وبكلمة عن اللا عدالة.

إن "التوافق المتقطع"، فيما يرى راينر روشليتز، يشبه إلى حد بعيد التسوية القائمة بين التصورات الدينية والفلسفية المختلفة. ذلك أن راولس يرى أنه من الصعب تشكيل التوافق المتقطع وفق إجراء خاص بالمحاجة الأخلاقية التي ينظر إليها بما هي إيتيقا للمناقشة في تحديد هابرماز. وعليه، فإن هذا التوافق لن يؤسس بمقتضى قانون الحجة الأقوى "التي، وبموجب ذلك، تصير مقبولة من قبل كل المشاركين في مداولة معيّنة حول المعايير"، حتى ليمكننا أن نعزو إليها وعيا جماليا بالحل الأكثر عدلا"[(14)]. وفي هذه الحالة فإننا نجد أن نواة "الاستقرار" لأي نظام من أنظمتنا الديمقراطية والقادرة على ضمانه، تتمثل حصريا في الشرعية القائمة على الاعتراف المؤسس دستوريا؟

ومن الواضح هنا أن استراتيجية روشليتز استراتيجية داخلية، فهو يقترح من بين ما يقترح أن تمتلك حجة الاستقرار القدرة على الارتداد ضد نظرية للعدالة لا تنظر إلى خطر الاستقرار الكامن في المناقشة العملية.

---

(14) R. Rochlitz, P. 252.

الفقرة الثانية:

في أنموذج المناقشة العملية

لمواجهة الأنموذجين القائمين حتى الآن: أنموذج "العقل العمومي" (العام) لراولس، وأنموذج "المناقشة العملية" لهابرماز. سأقوم بالنظر في مدى صدقية الاعتراض الذي رفعه راينر روشليتز ضد راولس. بداية من اللافت أن راولس المتأخر صرح، وببساطة ملفتة أن ما هو معقول يتميّز بالحضور، "وهذا ينسحب على أي تصور من تصورات التعاون الاجتماعي"[15]. أكثر من ذلك، سيحمل صفة العقلي، وبطريقة موضوعية، كل الجهاز المشكل للشروط المعيارية التي تسمح لكل واحد بتطوير تصوراته حول التعاون الاجتماعي في المستوى المؤسساتي. هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه حتى المناقشة الحرة ذاتها، والتي قد تصدر خلالها أحكام تعكس تصوراتها، لا يمكنها أن تضمن بتاتا وصول المشاركين في المداولة إلى تصور واحد موحد، بل إن الوصول إلى عكس ذلك هو الأكثر احتمالا[16]. ثم إنه يمكننا أن نتساءل: هل إن المعقول قد بلغ ذروته، وذلك عندما نجد أن التصورات التي كان من المفترض أن يواجه بعضها بعضها الآخر قد التحقت بالتحديد الذي ترى فيه إمكانية للتعارض فيما بينها دون أن تفرض أي منها على الأخرى. على أن راولس ينفي، في نهاية المطاف، أي طابع سياسي جوهري عن المناقشة العملية، فهي في منظوره لا تصلح لتأسيس الشروط المعيارية التي ستمارس هي ذاتها نشاطا تحت مظلتها بكل حريّة، كما أنها لن تتمكن، بما هي محاجة أخلاقية، وبالاستناد فقط إلى قوّة التعابير الإجرائية التي تدور في فلكها من ترقية التصور المختزل لهذه الشروط إلى مستوى مؤسساتي (دستوري).

---

(15) J.Rawls, *Justice et démocratie*, P.91.

(16) "إننا نصدر عددا لا بأس به من أحكامنا في ظروف يصير معها من الصعب، ومن غير المحتمل بالنسبة لأشخاص واعين ومسؤولين مسؤولية كاملة استخدام قدراتهم الاستدلالية بطريقة تمكنهم من الوصول إلى الخلاصة نفسها، حتى بعد إجراء مناقشة حرة".

ويمكننا أن نتساءل الآن حول ما إذا كان هذا التصور "السياسي" ذاته والمتمحور حول الشروط الأولية الضرورية، عقليا، لقيام مناقشة عمومية حول العدالة، قابلا لأن يستغرق في المناقشة الحرّة التي اقترحته وسمحت له بالتعبير كذلك، لكن دون أن يكون في مقدورها ضمان النجاح له.

ويبدو لي هنا، أن راولس لن يرفض هذه الإمكانية، إذ كيف يمكنه رفض أن يتحول تصوره عن العدالة إلى موضوع للمناقشة العمومية مثلها في ذلك مثل أي تصور معقول؟ لكن راولس كان يعتقد أن ليس في إمكان هذا الإجراء المتعلق بالمناقشة، ومهما تكن درجة معقوليته، تأسيس تصوره تأسيسا عقليا. صحيح قد نتجادل حوله بالطبع، لكن مع ذلك لن يمكنه بلوغ صلاحة عبر إخضاعه مناقشة عملية معيّنة للاختبار، حتى لو تم ذلك بطريقة تقريظية، كما يمكن أيضا تبني هذا التصور لبواعث أخلاقية محضة (وهو ما يدعو إليه راولس جهارا). بيد أن المعضلة القائمة تكمن في أن هذه البواعث الأخلاقية لا إسهام لها من وجهة النظر السياسية إلا من خلال دعمها لهذا التصور، بطريقة مصطنعة. إذ ستدخل في حساباتها، ودون أدنى شكّ، الاعتبارات الخاصة بالتوافق المتقطع بوصفه تجسيدا للمصلحة العمومية، وذلك لجهة تثبيت الاستقرار الاجتماعي لنظام العدالة السياسية القائم عبر إلباسه لباس الشرعية المستمدة من الراي العام، وهذا يفضي إلى القول بأن راينر روشليتز ما زال يعتقد بأنه ينبغي على فكر راولس أن يناقش فعليا "البواعث الأخلاقية" التي لأجلها قد يتم اعتماد تصوره السياسي في النهاية. من هنا اعتراضه التالي: "ما ضرورة وجود الباعث الأخلاقي إذا ما كان مجبرا على الخضوع للنظر العقلي للأفراد"[17]. لذا يبدو لي أن المشكل هنا يختلف اختلافا طفيفا: فهذا "الباعث الأخلاقي" الذي يتحدث عنه راولس ليس من الضروري خضوعه للنظر العقلي، بل إنه يمكننا القول، وبموجب ما يعتمده المشاركون في مناقشة عملية معينة، بأن التصور السياسي الذي يستمد مبرر إقراره من هذا الباعث الأخلاقي، لا يجد بالمرة

(17) R. Rochlitz, P. 253.

أساسه العقلي في مثل هذا الإجراء فيما يرى الفيلسوف. إن التصور السياسي لراولس يمكن إقراره - وهو أمر مطلوب - لبواعث أخلاقية دونما تبرير يذكر. أكثر من ذلك، فإن البواعث الأخلاقية التي من أجلها تمّ إقرار هذا التصور السياسي، يمكن أن تكون قد أنتجت خلال مناقشة عملية، ووفق الاجراء المتعلق بإيتيقا المحاجة (بمعنى هابرماز وآبل) دون أن يكون مطلوبا من هذا الإجراء تمثيل أي شيء إضافي سوى تحصيل ذلك المنهج الموجه لإنتاج شروط الاستقرار، شريطة ألا تكون من تلك المتعلقة بالبحث في صلاحة المؤسسات المطابقة لذلك التصور.

لهذا السبب بالذات تقوم ضرورة توفر استراتيجيا للنقد الداخلي يتلخص دورها في إعادة بعث الأشكلة حول زعم الاستقرار الخاص بتصور سياسي معيّن، حيث نجد أن الدعم الذي تقدمه "المصلحة العمومية" القائمة على أساس "التوافق المتقطع" بغرض مأسسته، لا تزوده إطلاقا بالشرط الذي على أساسه بنى زعمه للصلاحة. وعليه يمكننا أن نتساءل كيف يتسنى لمؤسسة سياسية مشمولة بالنزعة الديمقراطية التي تميزها، أن تحافظ على استقرارها وفق شروط مستقلة منطقيا عن الحدود التي يمكن تأسيسها وفقها تأسيسا عقليا؟ إن فعلا من هذا القبيل يعني فيما يعني إغفال الرابطة الداخلية التي توجد، في ديمقراطية معيّنة، بين القوة والصلاحة، بين استقرار نظام سياسي معيّن وبين الإجراء المعقول الذي يتم بموجبه الاعتراف بزعمه الانضباط.

بيد أنني أعتقد أن هذا النقد الداخلي كان مآله الفشل، انطلاقا من أن الأهم بالنسبة للفيلسوف هو أن الاستخدام العمومي للعقل لا يؤسس الزعم بصلاحة أي تصور سياسي إلا وفق المصلحة العمومية ذاتها. لكن ما يسري على الفلاسفة، قد لا يكون كذلك بالنسبة للمواطنين انطلاقا من أنهم يلجأون إلى الاتفاق آليا بغرض إقرار هذا التصور السياسي، مشكلين بذلك التوافق المثالي المساعد للمؤسسات المناسبة.

إذ يمكننا دائما أن نجد فسحة لتصور مواطنين - ولنفترض أنهم ذوي

مشارب عقلية - يقومون بإنجازها توافق معيّن بأنفسهم، حتى ولو كان شكليا وسلبيا، حول المؤسسات السياسية التي، وتحت غطاء مبدأ التسامح، تعمل على إتاحة الفرصة لكل التصورات المعقولة (المتمحورة حول التعاون الاجتماعي) للإبانة عن أفكارها، إن لم نقل لتتواجه فيما بينها، لكن دون أن يحاولوا - أي المواطنين - إضفاء قوة القانون على تصوراتهم، قوّة قد تكون مصدر ضرر بالغ للتصورات الأخرى. كما يمكننا أن نتصور دائما مواطنين أكثر معقولية وأكثر تمييزا في الوقت ذاته، وذلك بغية ممارسة تحييد سياسي، أو على الأقل، الحد من الزعم المعياري لتصوراتهم التي تحولت إلى تصورات معقولة.

وإذا كان راولس قد بقي متمسكا، كما يبدو، بصيغة الحد الأدنى المشهورة للدولة الليبرالية، فذلك لأنه مازال يعمل على تهيئة الأرضية لإرساء أساس للحرية ينبغي أن يكون المبدأ، الذي سيعتمده، على درجة كبيرة من السلبية لكي يمكن قبوله من قبل مجتمعات لها ثقافة متمايزة عن تلك السائدة في المجتمعات الغربية التي تستلهم مثل الاستقلالية أو الفردية المنحدرة إليها من إرث الأنوار الحديثة. ثم هل إن راولس يسعى أيضا لتهيئة الأرضية لقيام دستور شمولي قادر على استيعاب الدول التراتبية (أو الطبقية) التي لا تكون مستبدة، زيادة عن الدول المساواتية التي لا تكون توتاليتارية (شمولية).

بالإضافة إلى كل هذا، يمكننا أن نفترض من جهة ثانية، بأن راولس مدرك تمام الإدراك بأن "البواعث الأخلاقية" التي تقوم بدفع المواطنين لإقرار هذا التصور السياسي تتفاوت درجة قبولها من ثقافة سياسية لأخرى. فمن الواضح مثلا، أنه وبموجب "حسنا المشترك الديمقراطي - الليبرالي" نجد أن "المذهب الليبرالي" ("الليبرالية المدركة (أو الفهمية)") لا يجد ضيرا في التحول إلى تصور سياسي ("الليبرالية السياسية")، وللسبب ذاته أيضا يمكننا أن نتفهم، وبموجب وجهة النظر هذه لماذا لا ينظر إلى التوافق المتقطع بماهو كيان منطوقي (خلال المناقشة العملية التي يباشرها

المواطنون) تمّ اكتسابه بطريقة استنباطية (خلال البرهنة النظرية للفيلسوف).

هذا الاعتبار سيتمخض عنه نقد قد يتغلغل إلى أعمق أعماق الإدراك الفلسفي من خلال تأكيده على مسألة الصلاحة، حتى ولو لم يكن هذا النقد يمثل العمق الذي ميّز نقدي الذي تطرقت فيه إلى مسألة الاستقرار.

من هنا يقترح راولس "تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها"[18]. لكن تصوره هذا، الذي يدعي بأنه تصور "سياسي"، لم يجرأ على تقديمه لاختبار الصلاحة - السياسي المحض - المتعلق بالمناقشة العملية لهذا السبب بالذات، يتجنب راولس تطبيق مبدأ الاعتراف على السياسة ذاتها تطبيقا كاملا ومناسبا.

إن نقدي هنا، ليس هدفه القول بأن راولس لا يؤسس زعمه حول استقرار المؤسسات الذي يجد تبريرا له في تصوره السياسي، ولكن لأنه كف عن تأسيس زعمه الصلاحة، انطلاقا من حدود التمييز الخاصة بالسياسة. على أننا نجد راولس، ولأسباب تقترب في ماهيتها من تلك التي تبناها فيليب راينو Philippe Raynaud علانية، يبقى خفية على عنصر استبدادي داخل ليبراليته باسم التسامح الضروري، "فليبراليته السياسية"، المتولدة ذاتيا عن "الليبرالية المدركة (أو الفهيمة)" تفترض أسبقية أخلاقية للتسامح على النقد.

لكن إذا كان ينظر للتسامح بما هو قيمة سياسية من الطراز الرفيع دونما حاجة لتبرير ذلك تبريرا صارما من خلال إخضاعه للاختيار النقدي لمحاجة أخلاقية مشاركة في عملية الإدراك الجماعي، فإنه سيكون من الصعب تجنب الإشارة إلى ذلك العنصر التقديسوي الذي يسعى، ومن قلب اللائكية ذاتها، إلى تحصين المجال العمومي (العام) ضد الموضعة السياسية لهذه القيم المؤسّسة. وعلى كل أعتقد أن راولس قد احتفظ بالحرية في الواجهة السياسية للعقل السياسي، وهو محق في ذلك. إلا أنني أعتقد مرّة أخرى أنّه

(18) J. Rawls, *Justice et démocratie*, P.206-265 (Cité par R.Rochlitz).

قد أخطأ من خلال تأويله لهذه الحرية - التي نجدها دائما في صدارة المعاجم - في الاتجاه السلبي للتسامح عوض أن يكون ذلك في الاتجاه الإيجابي للاعتراف. فالفلسفة مثلا، ولأنها مختلفة عن السياسة على خلاف ما يرى راولس، فإنها ليست مضطرة لتطبيق مبدأ التسامح على ذاتها هي، فمبدؤها هو النقد وليس التسامح، بالرغم من أن هذا التسامح يجعلها أكثر جاذبية. ولأجل أن السياسة ليست هي الفلسفة نجد أنه لا يمكن تأسيس أي زعم بصلاحة هذه التصورات إلا قياسا بذلك الإجراء المتمثل في المناقشة العملية، حيث لا يمكن تلبية سوى مبدأ واحد من الناحية السايسية، وهو مبدأ الاعتراف.

وعليه، فإن النماذج التي قام جون راولس بربطها ومنها: "التوازن التاملي". "التوافق والإجماع المتقطع"، "العقل العمومي (العام)" لا يمكنها مجتمعة أن توازن مبدأ "المناقشة العملية".

- أولا، لأن ما هو عادل عند راولس يجد مرجعيته في مضمون المبادئ وليس في الإجراءات

المتعلقة بصلاحتها، الأمر الذي دفع راولس تحديدا إلى التقليل من أهمية الصلاحة المعيارية للتصورات العقلية وللبواعث الأخلاقية التي تدعمها، وذلك عطفا على ما هو سائد في ثقافة سياسية معيّنة تجد مرجعيتها في "الحس المشترك الديمقراطي - الليبرالي " للمجتمعات الحديثة ذات النزعة المساواتية. إذ، وبمقدار ما قام راولس بإزاحة الحساب العقلي عن سياقه، والمفضي إلى تمييز ما هو جيّد، الذي صار متقابلا مع ما هو عادل بموجب ستار الجهل، بمقدار ما نجد أنه كلما لجأ إلى الإجراء العمومي (العام) الموجه لإرساء ما هو عادل وفق التعابير الخاصة بتوازن تأملي تام، كلما أعتقد أنه مجبر على إعادة موضعة الصلاحة المعيارية التي تنشدها البواعث المنتجة خلال مداولة معيّنة داخل سياقها، فلماذا؟ لأن الأمر يتعلق هذه المرّة بالتصورات المنافسة للعدالة وليس لحساب خاص بالمصالح. هذا هو التهكم الذي لم يدخر هابرماز جهدا لإظهاره عندما اقترح في Faktizität

und Geltung (وهو عبارة عن رسالته الأخيرة حول الديمقراطية ودولة القانون) "بأن الانهمام الذي يبديه جون راولس باتجاه شروط القبول السياسية لنظريته في العدالة يبدو [...] وكأنه عودة إلى مشكل مؤجل".

- ثانيا، إن ما هو عادل "في المكان والزمان ذاته"، والملتمس لصلاحة المعايير عبر مجال سياسي عمومي، لا يرتبط بأية مناقشة نظرية (ولو لم تكن أكاديمية) حول التصورات المنافسة للعدالة وفق ما هو مبيّن في أنموذج التوازن التأملي الموسع، بل إنه يرتبط بمناقشة عملية تنطلق من المصالح، وتدمج هذا المخزون الغريزي في مسار للشموليانية عبر مناقشة حجاجية. هذا بالإضافة إلى وجود اعتراف متبادل بين الأشخاص فيما بينهم بما هم كذلك.

وكأي نظرية ليبرالية، تتيح نظرية راولس حول العدالة، إمكان قيام المناقشة الحجاجية، وكذا المداولة العمومية. ولو حدث عكس ذلك لكان أمرا مفاجئا بالفعل، فقد دأب جون لوك - وكل التيار التابع له - على الاعتقاد بأن الفلسفات الذاتية قد عملت على تجيير المداولة الحرة لصالحها. لكن المبدأ المثالي لمناقشة حقيقية لا يتجلى في بعده الفلسفي غير المتبذل إلا متى أخذ هو ذاته خاصية ما تمّ افتراضه بما هو التصور الأول لكل معيار يقوم بزعم الصلاحة.

هذا هو البعد الذي يطبع فلسفيا الاختلاف بين راولس وهابرماز، والذي عمل رينو على التقليل من أهميته، ذلك أن هابرماز ينظر إلى المناقشات وكانها قدر محتوم لا يمكن التهرب منه واستبداله، ما دفعه إلى أن يعزو للمجال العمومي (العام) قيمة منطقية من الدرجة الأولى : "فالافتراضات الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالشروط الترنسندنتالية التي ارتكز إليها التحليل الكانطي، هي تلك الافتراضات المنتمية إلى مجال عمومي (عام) معيّن"[19]. ونتيجة لذلك أيضا يرفض هابرماز الشكل البنائي المتمثل في قولبة الشروط اللازمة لتعريف المجتمع العادل كما يرى راولس،

(19) J. Habermas, *Morale et communication*, trad., Chr, Bouchindhomme, Paris, Ed, du cerf, 1986, P. 1-5.

انطلاقا من الحدوس الأخلاقية العميقة التي تعمل على تزويد مستوى الحس المشترك الحديث بالمبادئ الشموليانية للمساواة والحرية. إنه في الواقع يرفض الرجوع إلى أي شيء آخر سوى إلى الافتراضات المتعلقة بمناقشة من المناقشات الموجودة على لائحة المحاجة العمومية (العامة). وعليه، يصير تصور راولس عن الديقراطية تصورا إجرائيا محضا، في حين يصبح تصوره عن الشمولياني تصورا براغماتيا محضا. لكن دون هابرماز والبرهنة على هذا القول أعباء جسام، فهو مجبر على إظهار أن المحاجة التي تمت مباشرتها علنا خلال مناقشة عملية معيّنة تخفي هي ذاتها مخزونات الإزاحة عن المركز التي تسمح للأطراف المشاركة بالتسامي على أنانيتهم، حتى ولو كانت هذه الأنانية ذات سمة عقلية تأخذ معنى "الموقف الأصلي". وهذا بالضبط ما شرحه أندري بيرتن بكل دقّة ونباهة في قوله:

> إن المناقشة الحقيقية (وليس فقط الإسقاط المناجاتي الخاص بموقف أصلي مثالي) ضرورية ليس فحسب لأسباب تتعلق بالقابلية للخطأ (ذلك أن الفرد المعزول لا يمكنه بأي حال بلوغ الصحيح أو العادل، فهو معرض بشكل دائم للخطأ)، بل إنها ضرورية لسبب آخر مؤداه أنني، وأثناء المناقشة الحقيقية فقط أجد نفسي مضطرا لتبني وجهة نظر "عبر ذاتية" Transubjectif حتى أتمكن من معرفة ما يدور حولي، ومن ثمة أتمكن من مواصلة المناقشة بعد ذلك. بمعنى آخر حتى أتمكن من تبني وجهة نظر قد تصير هي ذاتها نظرة شمولية، أي انها نظرة "أخلاقية" أو "معقولة" في النهاية (وليس نظرة عقلية فقط). فهابرماز ليس في حاجة لافتراض وجود "أفراد أحرار ومتساوين" بوصفهم أطرافا مكونة للموقف الأصلي. إنه يريد أن يظهر أن الأفراد المنخرطين في مناقشات حقيقية مجبرين على تكييف سلوكاتهم وفق ما هو منتظر منهم "أخلاقيا"[20].

وهكذا، يعود هابرماز إلى المعيارية الملازمة لدعاوى المناقشة العملية

(20) A. Berten, "Habermas, critique de Rawls: La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle", doc. De travail, université catholique de Couvain, 1993, P. 11.

لغرض فتح آفاق المشتركين على الأفق التداولي لمثلنا السياسية، كما أنه يختلف عن راولس، وبخاصة من خلال اعتماده المتزايد على الإيتيقا بدل الحق، في الوقت الذي نجد فيه أن تصوره المضمر حول الكيان السياسي يحيل إلى الحرية الجماعية والايجابية أكثر مما يحيل إلى الحرية الفردية والسلبية.

بيد أن مؤاخذة هابرماز على وقوعه فيما يشبه الحسوية، يمكن تحسسها، بشكل مسبق، لجهة أنه تبنى، وبكل حيوية، تصورا إجرائيا: هو الإيتيقا الإجرائية، حتى إذا ما نظرنا إليها منطقيا تصبح في مستوى الحق الشكلي إن لم يكن أكثر. فقد كان يعتقد أن لديه المقدرة على تجنب اللحظة الدوغماتية لنظرية الدولة التي كانت تقليديا تجد نفسها محمولة، كما هي الحال عند راولس، على إلحاق هذه الأسس المعيارية الضامنة دستوريا للحريّة المدنية، بمسألة التصديق النقدي على محاجة أخلاقية معينة تم إنجازها داخل اللبوس التعبيرية للمناقشة العملية. فكيف صار ذلك ممكنا؟ لقد صار ذلك ممكنا بفعل التأمل الخاص بالافتراضات المعيارية المضمرة، والمتعلقة بكل مناقشة حقيقية. وانطلاقا من أن هذا التأمل أمكنه إبراز الحقيقية التداولية للمضامين الدلالية التي تأخذ عادة شكل قوانين في الإعلانات الشموليانية، فإن الفيلسوف ليس مضطرا للجوء إلى Factum بغرض التأسيس للدعائم القانونية للحرية السياسية بقرار محدد حتى ولو كان هذا القرار عقليا. أكثر من ذلك فقد بدأ أصلا في اللجوء إلى الأساس الإيتيقي للحرية الجماعية التي يتوقف انتشارها على مدى كثافةالتواصل الاجتماعي وحيويته.

وبيّن هنا أن الأمر لا يتعلق إطلاقا باختلاف حقيقة سياسية غير موجودة أصلا، ذلك أنه "وحتى فيما يتعلق بالمناقشات التي تم إنجازها بشكل جيد، فإنها عادة ما تتم تحت تقييدات اجتماعية وزمكانية لا تسمح إلا بتلبية جزئية للافتراضات المتعلقة بمحاجة معيّنة بصفة إجمالية"[21]. مع ذلك

(21) J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Ed, du cerf, 1992, P.61 (Cité par André Berten).

"يبقى أن المناقشة العملية التي تحرص على الظهور بما هي مسار للفهم البينذاتي، التي و بحسب شكلها ذاته - أي تحديدا وفق قاعدة الافتراضات الشموليانية للمحاجة التي لا يمكن مجاوزتها - تقوم بدفع كل المعنيين، و بشكل متزامن، إلى تبني مثالي للأدوار التي يقومون بها"[22].

لكن ألا نكون قد حملنا التجلية المقالية لدعاوى الفهم البينذاتي أكثر مما تحتمل؟ فهابرماز ينظر إلى المناقشة العملية وفق ما افترضته النزعة العقلية دائما من مبادئ تتعلق بالمساواة وبالحرية، والتي يتوجب على دولة قانون تحمل هذا الإسم أن تتبناها إيجابا في دستورها. من هنا صعوبة تحصيل تصور تواصلي محض حول السياسة، ذلك أن المناقشة العملية وفق ما يفضي إليه مفهومها ذاته لم تؤسس إلا لأجل صلاحة المعايير لكن دون أن يؤسس ذلك أي ex-nihilo. إن نظرية محورها القرار يمكنها أن تفيد من الاعتبارات السياسية التي تخرج عن دائرة اختصاص نظرية المناقشة.

إذن، هل هناك حد عملي تقف عنده العقلية التواصلية؟ من بين كل من يجيبون اليوم بالإيجاب على هذا السؤال، هناك من يرى أن هذا الحد المنهجي مرتبط باللا قراروية (الترددية) التداولية المتعلقة بأفعال الكلام. إنهم يضعون على المحك القوة المنظمة للاتفاقات متحججين في ذلك بوجود نقص وظيفي في التنظيمات الملازمة لدعاوى المناقشة[23]. ومع

---

(22) Ibid

(23) في الواقع أعود هنا إلى الانتقادات التي طورها جاك لونوبل Jacques Lenoble ضد هابرماز، بداية في مخطوط لم ينشر بعنوان:

J. Lenoble, "Droit et indécidabilité pour une nouvelle approche de la procéduralisation du droit" (manuscrit, centre de philosophie du droit de l'université catholique de Louvain, 1993).

ثم في مؤلف آخر من السلسلة ذاتها يحمل عنوان:

Droit et communication. La transformation du droit contemporain (1994).

والملاحظ أن جاك لونوبل يعتمد هو ذاته بشكل واسع على أعمال بيار ليفي P. Livet (أنظر بيار ليفي):

"Des limitations cognitives de la communication à ses limites collectives ", dans: E.B.Weilat et J.CI, Tabary [dir.], *Praxis et cognition*, [Colloque de Cericy], Paris, L'interdisciplinaire, 1992.

الميل إلى الشّك في وجود عجز سياسي في مستوى الإجراءات يستند فقط إلى ما يمكن تسميته الموارد الطبيعية للوفاق اللغوي، يتبادر إلى أذهاننا هذا التساؤل حول العلاقة بين العقلية القانونية والعقلية التواصلية حيث سيتجدد طرح مسألة القانون.




منشورات الاختلاف

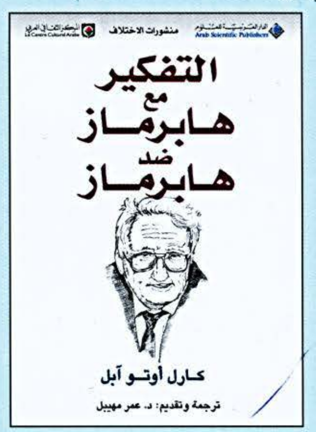
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

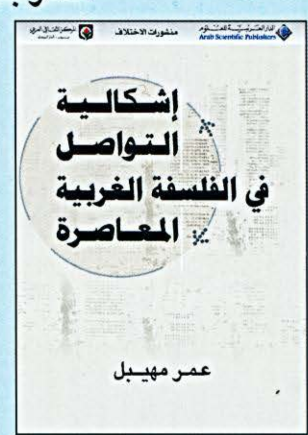
فلسفة التواصل

يقف مبحث فلسفة التواصل في أعلى هرمية التراتبية الفكرية والفلسفية المعاصرة ليس لجهة انهمامه بهموم الإنسان الحالية المعقّدة والفظيعة أحياناً، وإنما لأنه أيضاً مبحث عبر تراتبي منهجياً وعبر ذاتي أو بينذاتي معرفياً. وكتاب جان مارك فيري هذا الذي نقدّم ترجمته الأولى للقارئ العربي يُعدّ بمثابة أقنوم فلسفة التواصل بتجلياتها سالفة الذكر، وهو يندرج ضمن انشغالنا النظري بفلسفة التواصل والنظرية النقدية إجمالاً، والذي تجلّى بداية في كتابنا «إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة»، وسيتواصل عبر ترجمتنا لكتاب جان غراندان «المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومنولوجيا».

المترجم

للمترجم أيضاً







منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة ـ الجزائر
البريد الإلكتروني: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe
بيروت: الحمراء، شارع جان دارك، ص.ب. 113-5158
الدار البيضاء: 42 ... ص. ب. 4006 (سيدنا)
البريد الإلكتروني: cca_...

ISBN 9953-29-210-8
9789953292106

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت في
نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www asp com lb
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (961-1+) فاكس: 786230 (961-1+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb